III Congreso Internacional sobre Derechos Humanos: la gestión democrática de la diversidad cultural nacional

Del 10 al 13 de junio de 2008

Bilbao

EUSKO JAURLARITZA GOBIERNO VASCO

JUSTIZIA, LAN ETA GIZARTE SEGURANTZA SAILA

DEPARTAMENTO DE JUSTICIA, EMPLEO Y SEGURIDAD SOCIAL

Vitoria-Gasteiz, 2009

© Administración de la Comunidad Autónoma del País Vasco.
Departamento de Justicia, Empleo y Seguridad Social.

Internet: www.euskadi.net

Índice

Joseba Azkarraga Rodero
Presentación 9

Alain Touraine
Igualdad y diferencia 11

Montserrat Guibernau
Cosmopolitas versus Nacionalistas en
las democracias liberales occidentales 23

Debora Spini
Mundos diferentes, sociedades plurales 39

Luc vigneault
Québec y la integración democrática de la diversidad cultural.
Una síntesis de la Comisión Bouchard-Taylor 51

Guy Laforest
La Comisión Bouchard-Taylor y el lugar de Quebec
en la trayectoria del Estado-Nación moderno 63

Daniel Innerarity
La justicia como reconocimiento 97

Alain Renaut
Las condiciones de un universalismo abierto
a la diversidad 109

Ignacio Aymerich
¿Qué protección jurídica puede brindar la democracia
a la diversidad cultural? 119

Ana Salado
Declaración de Luarca sobre el Derecho Humano a la Paz 125

Nadia Urbinati
La equidad en representación y la naturaleza dual
de la igualdad 139

Ferran Requejo
El *fuste* de la democracia liberal sigue siendo demasiado recto.
El caso de los modelos políticos para la convivencia
en estados compuestos 159

Serge Champeau
La igualdad política compleja 175

Ludivine Thiaw-Po-Une
Observaciones sobre las ideas del criollismo 185

Eduardo J. Ruíz Vieytez
Sobre mayorías y minorías en sociedades plurales:
hacia una relectura multi-identitaria
de la Democracia y los Derechos Humanos 197

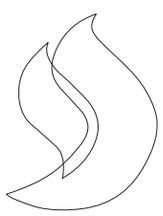
Saskia Sassen
Ni nacional ni global: la reorganización del territorio,
del poder y de los derechos 223

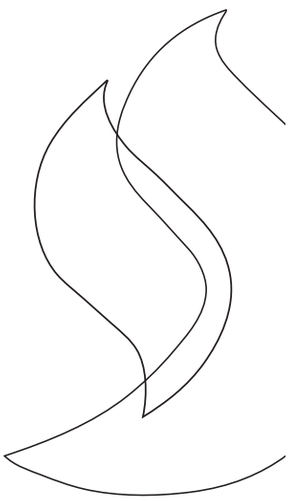
Anthony Carty
Naciones desplazadas y autodeterminación:
una aproximación crítica desde el derecho internacional 239

Fernand De Varennes
Autonomía y autodeterminación como soluciones pacíficas
en un marco democrático 255

Eugenie Brouillet
Diversidad nacional y derecho a la autodeterminación.
Algunas reflexiones de derecho constitucional 267

Will Kymlicka
Multiculturalismo liberal y Derechos Humanos 289





Falta presentación

Presentación

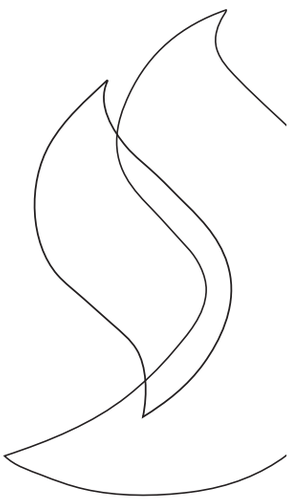
La apuesta por hacer de los Derechos Humanos el centro de la organización social no es una decisión que se tome de una vez y para siempre. Requiere de una actualización, de una estrategia sostenida para que los valores, las actitudes y los mensajes calen en la ciudadanía. La Organización de las Naciones Unidas y el Consejo de Europa instan constantemente a promover foros de reflexión, de intercambio de experiencias y de debate para poner en primer plano la cultura de los Derechos Humanos. Pero no hay una comunidad en el mundo que pueda pretender el desarrollo de una labor de promoción y extensión de los Derechos Humanos si no es en contacto con la vasta red de activistas, ONGs, académicos y organizaciones internacionales que todos los días trabajan en defensa de unos derechos inalienables, indivisibles y universales. Quienes han desarrollado experiencias con éxito, quienes más han reflexionado pueden aportar su vivencia, anticiparnos las dificultades, prepararnos, adivinar estrategias, evitar errores…

Por eso, este II Congreso Internacional sobre el Derecho Humano a la Paz constituye el mejor medio para presentar ante los ciudadanos la discusión, el contraste y la evaluación sobre el estado de esa lucha por la libertad, la igualdad y la solidaridad recogida en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Hemos apostado por centrar este encuentro en la resolución de conflictos, desde la convicción de que no hay derecho alguno que pueda invocarse para transgredir otros. Creemos que está fuera de toda duda que la resolución no violenta de los conflictos es el único camino. Es la paz en positivo. Es la vía que mire, atiende y procura protección y respeto a los derechos de todos los ciudadanos. No me estoy refiriendo exclusivamente a la ausencia de violencia: se trata, también, de justicia.

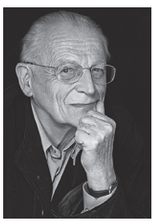
La transformación de un conflicto que provoca sufrimiento no puede hacerse desde soluciones represivas. Miremos donde miremos –y, desgraciadamente, podemos dirigir nuestra mirada a cualquiera punto del mundo– optar por la represión como única vía de abordar los conflictos lo único que consigue es rebajar a niveles mínimos cualquier estándar de protección de los Derechos Humanos. Los conflictos tienen soluciones democráticas: lo único inaceptable es que alguien pretenda imponer sus planteamientos por la fuerza y al margen de los Derechos Humanos o al margen de la voluntad libremente expresada por la ciudadanía. Espero que los contenidos de este libro, reflejo de las reflexiones expresadas en el II Congreso sobre el Derecho Humano a la Paz, nos brinden a todos nuevas herramientas para la acción basada en el respeto. Sin respeto, no puede haber vida democrática ni convivencia: nada puede transformarse desde visiones impositivas o mentalidades totalitarias.

Joseba Azkarraga Rodero
Consejero de Justicia Empleo y Seguridad Social del Gobierno del País Vasco



Igualdad y diferencia

Dr. Alain Touraine
Escuela de Estudios Superiores. París. Francia



Currículum

Alain Touraine nació el 3 de agosto de 1925, en Hermanville-sur-Mer, Francia. Estudió en la Escuela Normal Superior donde obtuvo una Cátedra de Historia. Es Doctor en Letras y ha sido asistente y encargado de Investigación en el Centro Nacional de Investigación Científica, CNRS. En 1960, fue nombrado Director de Estudios de la Escuela Práctica Superior, en la actualidad Escuela Superior de Ciencias Sociales, y ha sido profesor en la Facultad de Letras de París-Nanterre. Fundó el Laboratorio de Sociología Industrial, el Centro de Estudios de Movimientos Sociales y el Centro de Análisis e Intervención Sociológicos, que dirigió hasta 1993.

Su trabajo puede dividirse en tres etapas: una inicial dedicada a la sociología de conciencia obrera; una segunda centrada en Mayo del 68 y los movimientos sociales en América Latina motivados por los golpes militares y una tercera etapa que gira en torno a la idea del Sujeto como núcleo central de los movimientos sociales.

Miembro de diversas asociaciones sociológicas, Alain Touraine ha sido Presidente de la Sociedad Francesa de Sociología y Vicepresidente de la Asociación Internacional de Sociología, de 1974 a 1978.

Es miembro extranjero de numerosas Academias, como la Academia Americana de las Artes y de las Ciencias, la Academia Polaca de las Ciencias, la Academia Europea, la Academia Mejicana de las Ciencias, la Academia Brasileña de las Letras y la Academia Europea de Yuste. Asimismo, es Doctor Honoris Causa de una veintena de universidades extranjeras.

Entre sus últimas publicaciones, cabe destacar: *Un nouveau paradigme, pour comprendre le monde d'aujourd'hui* (Fayard, 2005), *Le monde des femmes* (Fayard, 2006) y en preparación: *Penser autrement* (Fayard, 2007).

Sinópsis

El derecho es el mismo para todos los ciudadanos. Los derechos, ya sean personales, políticos, sociales o culturales plantean problemas generales del derecho y, a menudo, han sido obtenidos mediante luchas y reivindicaciones. Los derechos, en plural, indican que los seres humanos tiene derechos en distintas facetas de su vida y éstos no distinguen entre categorías particulares. Por tanto, existe una oposición profunda entre el ámbito del derecho y el de los derechos.

Hoy nos encontramos ante una crisis estructural que pone en peligro todos los aspectos de nuestra actividad, de nuestra organización económica y de nuestra vida.

En la actual situación económica, toda la población tiene que tomar conciencia del peligro, y sobre todo, de la necesidad de defender nuestra organización social, nuestro estilo de vida, nuestras libertades y no ceder.

En primer lugar, debería producirse una mayor labor de comunicación entre los intelectuales, los medios de comunicación, los grupos políticos, religiosos y étnicos para hacer un frente lo más sólido posible a una economía desorientada.

Lo fundamental es comprender que existe un conflicto importante entre un sistema económico sin reglamentación y sin objetivos y una demanda social y cultural procedente de una sociedad que se pregunta sobre el tipo de vida que podrá tener y transmitir a las generaciones venideras.

Se trata de redefinir los modos de intervención de la sociedad en el ámbito económico. Para ello, se debe actuar sobre la opinión pública. Habrá que cuestionarse el actual sistema democrático para orientarlo hacia una democracia participativa, más directa y más liberada de lo arbitrario de la maquinaria política.

Cuanto más tecnológicamente compleja y económicamente globalizada sea la sociedad más necesaria será la acción social desde la base de la sociedad.

La sociedad debe retener la iniciativa.

Igualdad y diferencia

El derecho es el mismo para todos los ciudadanos o habitantes de un país. No se habla de un derecho diferente para una categoría u otra, aunque es cierto que algunos colegios profesionales pueden tener tribunales profesionales –*Tribunal des Prud'hommes* en Francia– que aplican, en una profesión, ciertos aspectos del derecho general. Este principio se aplica en todas partes. Por el contrario, cuando se habla de los derechos, se adopta el punto de vista de una categoría o un aspecto de la vida de las personas: los derechos de los niños, de los trabajadores, etc.

Estos derechos, ya sean personales, políticos, sociales o culturales, plantean los problemas generales del derecho y, a menudo, han sido obtenidos mediante luchas profesionales, sindicales o políticas. Ha costado que el Parlamento votara el derecho a la huelga, ya que los derechos culturales que corresponden al ámbito religioso aún no están muy claros en muchos países. Lo contrario, es decir la laicidad, se basa en dos principios: por un lado, la separación completa del Estado legislador y toda forma de actividad religiosa; lo que podemos llamar laicidad positiva para retomar la expresión de Nicolas Sarkozy, que pide al Estado que respete y ayude a las iglesias. El otro aspecto es, por el contrario, más activo en el sentido de que la laicidad implica tolerancia y, por consiguiente, rechaza toda pretensión de una iglesia o una filosofía de la historia que se imponga a todos so pretexto de una garantía de vida común. Por lo tanto, no siempre pero sí con frecuencia, se produce una oposición entre el absolutismo de las religiones que dicen llevar la palabra de Dios, y un sistema laico que, por definición, no recurre a ningún poder superior al de la sociedad y, de hecho, a menudo desea reemplazar esta referencia por el interés de la sociedad; es decir, lo que es útil y funcional en vez de lo que es peligroso para la sociedad. Se trata de una práctica muy extendida y, debemos admitirlo, poco dinámica.

En base a un derecho cívico que afecta directamente al Estado y cuyos problemas son bastante simples puesto que se conceden o rechazan, pediremos derechos culturales que afectan a la «sociedad civil» y que pueden llegar muy lejos en la ruptura del Estado nacional. Aunque es cierto que existen relaciones sólidas entre la laicidad y la unidad nacional, también es cierto que la unida nacional tiene que ser protegida para que no estalle, y que en general la laicidad se asocia a esta voluntad nacional.

Esta unidad nacional se manifiesta, en primer lugar, de la forma más elemental: es difícil establecer días de descanso diferentes para las personas en función de su religión: el domingo el sábado o el viernes. Por otro lado, la expresión: «la religión es un asunto personal» es inaceptable para todo el mundo, ya que todas las religiones tienen conductas públicas que corresponden con la importancia de algunas fechas de la vida religiosa.

La idea general de la oposición entre las reglas modernas de la razón y el arcaísmo de las religiones, herederas de culturas no-racionalistas, está en vías de desaparición y sólo atrae a los últimos representantes del anticlericalismo del siglo XIX.

Hay que recordar esta observación habitual, aunque sólo sea para definir mejor el problema general: el mundo de los derechos culturales se amplía ¿No se reduce el mundo del derecho? Cabe preguntarse si los derechos que afectan a la sociedad civil no hacen retroceder al derecho mediante el cual el Estado integrará en la unidad nacional a las diferentes poblaciones cuyo punto en común es el hecho de pertenecer a una nacionalidad que da a todos unos derechos y obligaciones. Por lo tanto, hay que elegir la ciudadanía y los derechos culturales o incluso pensar que una nacionalidad implica un riesgo, un nacionalismo que puede ir contra los derechos cívicos.

Este problema se plantea en muchos países, incluso fuera de los países que prácticamente no tienen Estado. Asistimos al desmembramiento de algunos Estados y vemos cómo las naciones que los constituyen reclaman un Estado nacional. Tal fue la historia del Imperio Austrohúngaro y del Imperio Turco, que se desmembraron por completo. Y, sobre todo de Yugoslavia, donde los serbios que la dominaban tuvieron que reconocer la independencia de Croacia, Bosnia e incluso, ahora, de Kosovo. Los ejemplos son tan numerosos que, sin duda, este fenómeno es muy importante. Hay que mencionar a los Estados que son conquistados por un Estado extranjero y que esperan poder obtener la independencia. Éste fue el caso de Polonia y, en la actualidad, del Tíbet.

No hace falta irse tan lejos ya que estas opiniones, que tanto se repiten, no cuadran con la realidad. No es que la ley sea universal y los derechos particulares: es lo contrario. Cuando se habla de derecho, se evocan por supuesto los derechos fundamentales de todos los seres humanos, que son más sólidos puesto que no atañen a un hombre abstracto, como el que mencionaban los pensadores del siglo XVIII. El plural: los derechos, indica que los seres humanos tienen derechos en las distintas facetas de sus vidas: derechos sociales, culturales y también, ante todo, derecho al respeto de la persona ante la justicia *Habeas Corpus*. Se ha hablado de forma inadmisible de los derechos políticos como «derechos burgueses» pero, aunque hay que rechazar esta expresión, debemos reconocer que los derechos sociales fueron, ante todo, los de los trabajadores, que sufrían unas condiciones de vida y de trabajo duras.

La pluralidad «de los derechos» no distingue entre categorías particulares. Y a la inversa, el derecho no puede pretender ser universal; el derecho constitucional menos aún que ningún otro. El derecho entendido como un conjunto de leyes y jurisprudencia traduce un esfuerzo por equilibrar la sociedad. La palabra justicia tiene, de hecho, el mismo sentido. Nuestros debates legislativos terminan en compromisos: nos esforzamos por mejorar la situación de los trabajadores sin dar problemas a las empresas. Se inician largos debates que nos demuestran la importancia de las tradiciones, la influencia de una historia intelectual y, aún más, religiosa. Y cuando el derecho se eleva al nivel de las afirmaciones más universales, lo hace rompiendo con su propia lógica, haciendo un llamamiento al derecho a la vida, porque es universal. El mismo derecho invocado por los grandes detractores de la pena de muerte: la sociedad no da la vida y, por lo tanto, no puede quitarla. Una afirmación ajena a la búsqueda de una información mejor sobre los condenados y sobre la necesidad de dar al acusado todas las posibilidades de defenderse.

De nada sirve hacer juegos de palabras cuando se habla de derechos. Se evocan principios universales aplicados en los ámbitos más diferentes. Cuando se establece el derecho y sus códigos, se da forma a las condiciones dominantes en una época concreta. El recurso a lo universal siempre está presente, pero no está allí donde creemos poder encontrarlo.

El principal objetivo de esta introducción es mostrar la oposición profunda entre el ámbito del derecho y el de los derechos. Cabe preguntarse si esta oposición obliga a una sociedad a tener dos lógicas separadas, o incluso si son contradictorias; o si hay que buscar una solución en la línea de lo que acabo de criticar, es decir, reducir los derechos a lo que afecta a una profesión o a un grupo social, mientras que el derecho sólo afirma principios generales o rechaza toda referencia a un estatus profesional. Sin embargo, los socialistas no se equivocaban al atacar al hombre del Renacimiento, portador de la razón y definido sin referencias a su pertenencia política, religiosa, lingüística o alimentaria.

Todas las salidas están bloqueadas: no existe una solución que combine los derechos con el derecho, y nos atascamos en una situación imposible cuando se favorece una de estas nociones o la otra. Poner al hombre universal por encima de todo, es separarlo de todo lo que compone su realidad concreta, en el trabajo, la vida, las creencias y las pertenencias. Si, por el contrario, lo anteponemos a todos los derechos adquiridos o conquistados en una situación particular, ya sea por trabajo o por religión, nos arriesgamos a no poder volver a introducir un principio universal o, incluso, la referencia a los derechos humanos; es decir, a un hombre universal.

No se puede contestar a la pregunta tal y como se ha planteado, es decir, al nivel del lugar que ocupan las personas y los grupos en conjuntos que llamamos sociedades cuando afectan a todos los aspectos de la existencia. Sin embargo, se ha hallado un resultado más importante. Cuando el movimiento «natural» de la sociología clásica encuentra el sentido en la sociedad y en los roles sociales, sólo se considera al individuo

un residuo. Mediante el razonamiento que acabamos de proponer, consideramos que no tenemos que ser el referente de la sociedad, es decir, que el ámbito de la sociedad y, por lo tanto, de la ciudadanía debe ser considerado como subordinado del enfoque de los derechos universales de cualquier ser humano. Lo que nos obliga a romper con la forma en que se ha abordado el problema hasta ahora y a buscar otra forma de disociar o clasificar uno con respecto al otro, la noción del derecho y la noción de los derechos. Esta falta de intervención, esta supresión de la noción de sociedad es de máxima importancia, teniendo en cuenta la historia de las ideas y, en particular, de la sociología. No es la funcionalidad o la ausencia de funcionalidad de una conducta lo que permite decir si se respeta o no los derechos. Si nos expusiéramos a los más grave peligros de sumisión en un régimen totalitario o si, por el contrario, la sociedad se sobrepasara, podríamos acabar hablando de un ser humano no-social, lo cual supone llevar demasiado lejos la crítica de la sociología clásica.

De hecho, a estos efectos, hay que ceñirse al texto de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789: «el hombre» es una formulación universalista; ciudadano, es una noción social y política en la que se aplica el principio de universalismo de los Derechos del Hombre. Esto no plantea ninguna contradicción ya que la idea de ciudadanía, en sí misma, no es la idea de pertenencia a una sociedad sino la idea de los derechos de las personas de esta sociedad y con respecto a ella, tal y como lo hemos recordado al hablar del *Habeas Corpus*. Tenemos que ir más allá. Ahora, hay que intentar distinguir de forma más útil y sólida las nociones de las que hablamos.

Estos primeros análisis son generales y carecen de interés histórico. ¿Podemos olvidar este punto de vista? ¿Podemos eliminar toda iniciativa histórica? Nunca lo he creído, porque siempre he recurrido a una iniciativa evolucionista, sobre todo cuando hablo del nivel de historicidad, es decir, de influencia de la sociedad sobre sí misma. Más exactamente, siempre me ha parecido imposible negar un lugar central al análisis de la producción y el trabajo. Estos temas son los de la sociedad industrial; lo cual no significa que desaparezcan en la sociedad post-industrial. Del mismo modo que la relación con el Estado, tan importante en la sociedad preindustrial, no desaparecerá después de este periodo.

Todo ello, tiene que justificar la relación establecida entre los tipos de derecho y las etapas del desarrollo económico. La propuesta que se ha hecho es la de una relación entre:

- Referencia central al Estado = derecho político.
- Referencia central a la sociedad industrial = derechos sociales.
- Referencia central a la sociedad de la comunicación = derechos culturales.

Antes de explicar la elección de estos términos, que es lo más importante, hay que recalcar el vínculo entre esta versión histórica y la noción de sujeto. Si estuviera completamente separado de la historia, el sujeto se encontraría por encima de todas las actividades humanas, lo que lo vaciaría de todo contenido. La importancia de la noción de sujeto es que se expresa, por el contrario, en términos de acción social o de nivel de historicidad, es decir, del nivel de acción de la sociedad sobre sí misma. Esta asociación ente una iniciativa histórica y una imagen meta-social coloca el concepto del sujeto en el lugar exacto que le corresponde y le concede un papel principal que se entiende a partir del momento en que recordamos que los hombres tienen una facultad de expresión simbólica y, por consiguiente, pueden reflexionar sobre sí mismos. Tienen capacidad para reflexionar sobre su situación y hacer que evolucione, en vez de ser sólo actores que crean modelos de acción definidos por su conformidad con la lógica interna de un sistema. Todos los modelos históricos citados pertenecen a un conjunto, el de las formas de producción de uno mismo, es decir, el sentido que dan los hombres a su creatividad en función del grado que alcancen.

Yo había identificado *Production de la Société*, 1973 cuatro niveles de historicidad que corresponden a elementos cada vez más centrales de la actividad. Lo más fácil es crear una representación del consumo, de las formas exteriores que se pueden utilizar directamente a partir de la acción colectiva. Luego, viene el nivel de la organización del trabajo que ha adquirido una gran importancia en las sociedades técnicamente complejas. La diferencia entre la organización del trabajo y la distribución del producto no es grande: ambas se encuentran en los informes de trabajo –sección técnica y sección social del trabajo–. Por último,

en las sociedades más industrializadas y que han penetrado más profundamente en las nuevas tecnologías de la comunicación y el conocimiento, se puede hablar de producción de la producción, es decir, de la forma en que una sociedad se elige voluntariamente a partir de los elementos más profundos de un sistema de producción.

Presentaré brevemente las relaciones que sólo hemos mencionado de pasada. La sociedad industrial es la más cercana a nuestra experiencia y ha estado dominada por los problemas de producción, de las relaciones y de los conflictos de clases. Somos conscientes de que hemos abandonado ese tipo de sociedad pero no ha desaparecido, y los problemas de las relaciones entre clases siguen siendo importantes.

Antes de la sociedad industrial, la principal línea de reflexión afectaba a la organización del trabajo con sus funciones: la referencia a la unidad de la sociedad y de los vínculos entre la sociedad y el Estado. Un periodo que fue el primero en la historia de las sociedades modernas y que dominó Europa Occidental al menos desde el siglo XV hasta el XVIII. Antes de esta época, la economía se componía casi únicamente de intercambios, comercio y, por consiguiente, no permitía actuar sobre la riqueza o la pobreza.

Lo que nos concierne de forma más directa es la sociedad llamada post-industrial, de la comunicación y el conocimiento. Este último término es el más apropiado puesto que, cuando hablamos de elaborar la producción no nos referimos sólo a las técnicas sino al conjunto de los factores que determinan la productividad o la capacidad más amplia de una sociedad de considerarse como una obra de sí misma.

¿Por qué hay que hablar de derechos culturales en esta situación, igual que en la sociedad industrial se hablaba de derechos sociales? En efecto, es normal pensar que estamos en una sociedad de las tecnologías y que las nuevas técnicas dirigen el conjunto de los aspectos del desarrollo, lo cual no debe ser confundido con una economía autodirigida, es decir, dirigida por el mercado. Hay que pensar lo contrario, valiéndose de un tema más general del que hablo a menudo: la globalización destruye la economía. En primer lugar, la economía financiera, y esta destrucción alcanza a todas las fuerzas sociales que no tienen la capacidad de controlar o transformar una economía cuya lógica se sitúa a nivel mundial, es decir, a un nivel más alto que el que pueden alcanzar las instituciones nacionales o de otro tipo. Tarde o temprano, tendrá que producirse un desastre debido a la ausencia total de control. Ya hemos conocido toda una serie de burbujas; un día, una burbuja puede reventar y provocar un *crash*, lo cual tendría consecuencias dramáticas. Los Estados Unidos son el país que más ha llevado al extremo esta dinámica de la economía, creando una situación artificial. Esta situación es palpable en un momento en que el ahorro es igual a cero, los estadounidenses están sobre-endeudados y el Estado emite bonos para esconder artificialmente su déficit permanente.

Sigamos con nuestro razonamiento. Si las instituciones ya no pueden controlar y dar soporte a la economía, sólo los trabajadores podrán hacerlo; consumidores que sustituyen al Estado o a un sistema institucional de control de la economía mostrando su capacidad para decidir la forma en que debe funcionar la vida económica. Ante una economía que se ha vuelto salvaje, hay que responder movilizando la voluntad de la gente, las emociones, los proyectos y la solidaridad. No se trata de pequeñas reformas, sino de la expresión de una fuerte voluntad de resistencia. Cabe preguntarse si la base social es capaz de imponer sus ideas en un periodo en que las fuerzas económicas son más dominantes que nunca.

Lo mismo que ocurre en EE.UU. ocurre en otros países, sobre todo en Europa donde existe la posibilidad de una solidaridad bancaria reforzada. Quisiera ir más lejos en la reflexión sobre estos mecanismos de toma de decisiones que proceden de toda la sociedad, pero se trata de un tema demasiado amplio para abordarlo rápidamente. Sin embargo, sí me gustaría exponer aquí por primera vez un principio de análisis que es el complemento de este «fin de lo social», cuyas características vengo definiendo desde hace tiempo. El fin de lo social en política económica, igual que en todos los demás ámbitos, nos expone a la pérdida del control en una vía económica globalizada y, por lo tanto, nos obliga a hacer un llamamiento a la cultura. Es decir, no a las instituciones sino a una voluntad de existencia, a un espíritu de solidaridad que debe incluso retomar urgentemente algunos controles políticos en ciertos sectores económicos.

La situación de los EE.UU., que han vivido una crisis muy grave en la primera mitad de 2008, debería provocar una reacción política. Treinta años de liberalismo es demasiado, igual que fueron demasiado largos los treinta años anteriores de economía dirigida por el Estado, que Fourastié llamó los «treinta

gloriosos». Lo más importante en este momento es la cultura política porque se trata de hacer avanzar la democracia, destacando la idea de democracia participativa. Si nos empujamos hacia adelante a nosotros mismos, con nuestro concepto de nuestras preferencias, vamos más allá de nuestro papel en la sociedad e incluso como ciudadanos. Cuando el barco se hunde, no basta con esperar a que el viento se lleve la tormenta: tienes que luchar con todas tus fuerzas.

Esta mención rápida del profundo cambio que se produce en la economía, es decir en el sistema instaurado y que da una prioridad absoluta al sistema financiero en lo que llamamos la vida económica real, nos obliga a hacernos preguntas concretas e inmediatas: la cuestión es saber cómo podemos superar una crisis así. Es cierto que estamos acostumbrados a pensar que los problemas técnicos, al igual que los problemas bancarios, tienen que ser resueltos a un nivel técnico o más elevado, que implica un cambio de política económica, como hizo Keynes después del crash de 1929.

Por lo tanto, es lógico pensar que esta economía globalizada, sobre todo en un periodo de inestabilidad del sistema financiero, no anima a crear nuevos lazos entre la economía, la sociedad, la cultura y la política. Por diferentes razones, me parece que cada día estamos más lejos de ver a la sociedad retomar el control de la economía, por medios políticos. ¿Pero quién nos prohíbe hacer otro análisis? Es cierto que Keynes corrigió la situación de Gran Bretaña y del conjunto del sistema financiero, pero también es cierto que la crisis de 1929 fue una de las causas importantes del triunfo de Hitler en la elección presidencial de 1933. También se puede pensar que en otros países, como Francia, aunque no había habido vínculos tan directos de causa-efecto entre la crisis que se había retrasado y la lentitud de la recuperación económica, la crisis tuvo repercusiones sobre el desajuste del sistema político que se manifestó con el aumento de los grupos fascistas por un lado, y de grupos de veteranos de guerra conservadores por otro. Esto se tradujo en un día de disturbios sangrientos, el 6 de febrero de 1934: un acontecimiento que implicó, en el sentido inverso, la preparación y la victoria del Frente Popular en 1936.

No podemos dedicar mucho tiempo a explicaciones históricas globales pero podemos ver que hay razones para conducir el análisis en un sentido inverso al que he mencionado. Cuando una conmoción tan profunda sacude a la economía y, sobre todo, al sistema financiero, probablemente haría falta una gran capacidad de movilización política que obligue al Estado a retomar el control de una parte de la economía. Y, como una demanda de estas características no se organiza fácilmente, entramos en fenómenos de crisis en cadena. Esto lleva a decir que cuanto más se aísla la economía del resto de la sociedad, más necesarias son las intervenciones de la sociedad que movilicen no sólo intereses de tipo sindical o nuevas coaliciones políticas, sino que toda la población, la opinión pública con todo lo que la compone, se tienen que comprometer para defender sus valores y sus convicciones más profundas con vistas a luchar contra esta descomposición del sistema financiero, que puede acarrear unas consecuencias muy graves para la economía real.

Aquí se unen y se complementan dos temas fundamentales que, en un primer momento, parecen opuestos. El primero es el tema de la globalización que adquiere aún más fuerza cuando esta economía globalizada entra en crisis. El otro es el tema de la ampliación de los conflictos, no ya del ámbito político al ámbito social como se hacía en la sociedad industrial, sino de temas sociales a temas culturales, que pueden poner en tela de juicio tanto temas religiosos como temas de racismo o simplemente el desarrollo de organizaciones, sectas y movimientos que a menudo pueden ir en sentido contrario al que quisiéramos, es decir que pueden desorganizar aún más el sistema político. Sin embargo, hay que pensar en una posible movilización de la opinión pública a un nivel más elevado que el que se esperaba antes. Aunque esta hipótesis esté lejos de cumplirse y, sobre todo, aunque muchas variables puedan oponerse a ella, nos vemos obligados a reconocer que una acción contra el corazón del sistema financiero o incluso económico, sólo funcionará si movilizamos las convicciones o las creencias más profundas. Para luchar contra un monstruo herido hay que aceptar correr riesgos, pero también hay que creer en la posibilidad de obtener nuevos derechos que den nuevas garantías, nuevas libertades.

De forma aparentemente paradójica, cuanto más se aleja la economía del resto de la sociedad, más depende la acción política del «despertar de la sociedad» o, más exactamente de un despertar de los ciudadanos, pero teniendo convicciones o pertenencias culturales, en especial, religiosas étnicas etc.

Hemos llegado a un punto en el que, incluso a nivel mundial, sentimos que el sistema económico y financiero cuyo centro es Estados Unidos, requiere la formación de un movimiento cultural o de contra movimientos culturales –sobre todo, en el mundo islámico–, que nos llevan al enfrentamiento. No es un enfrentamiento entre dos religiones o civilizaciones, sino que se trata de un sistema económico que domina al mundo y llamamientos fundamentalistas a creencias religiosas y, por consiguiente, a la legitimación de un orden político y social mediante un mensaje divino que nadie puede ignorar.

Es cierto que lo que digo en estos momentos, está muy alejado del estado de la opinión. En España, en concreto, los éxitos cosechados a lo largo de medio siglo de recuperación económica y el hecho de que los españoles sean conscientes de que están a la cabeza de una cultura europea que quiere ampliar cada vez más los campos de libertad, llevan a las poblaciones europeas en general y a la española en particular a tener una gran confianza en la evolución de la economía. Este optimismo tan admirable es casi único en Europa, pero también está en peligro, ya que la economía española depende en gran medida del turismo y la industria de la construcción, que a su vez está relacionada con el turismo. Sin embargo, este mundo de la construcción, el mundo de los créditos hipotecarios pero también el conjunto del sistema financiero internacional, se ven afectados de una forma que probablemente no afectará a Europa tanto como a los EE.UU. pero que sí marcará el fin de una era.

En efecto, habría que adoptar esta perspectiva histórica. Después de la guerra, casi todos los países han vivido un periodo de economía, si no dirigida, al menos orientada por el Estado. Después, a partir de principios de los años setenta, de forma muy rápida se instaló por todas partes un sistema neoliberal cuyo punto álgido fue el gran movimiento de globalización de la economía. Y precisamente en ese momento, el sistema financiero ya afectado por graves crisis que son tanto crisis de confianza como de funcionamiento de la economía, está a punto de desmoronarse. Poco a poco, vemos como los bancos de inversiones y otros bancos son adquiridos por el Estado, en un movimiento de nacionalización deseada por las propias empresas y que evita una crisis mundial desastrosa. Por lo tanto, debemos intentar imaginar el mundo de otra manera. En cualquier caso, quienes han creído que esta liberalización de la economía, esta liberalización de los intercambios en concreto, se realizaría sin interrupciones, hoy tienen que darse cuenta de que esta hipótesis no era viable. Huelga decir que esta grave situación económica implica la pérdida de la hegemonía estadounidense, amenazada también por otras razones, como la situación de Oriente-Medio.

Por eso, tenemos que volver a examinar el periodo actual de otra manera. No como el triunfo de una economía de librecambio sino como un periodo demasiado largo de apertura de las economías que ha conducido a una pérdida de control de la economía muy peligrosa en todos esos países. En otra época, una situación como esta habría llevado a una catástrofe inmediata, de las proporciones de la crisis de 1929. Por suerte, los bancos centrales, en especial en EE.UU., son conscientes de que su intervención es necesaria. Por lo tanto, tenemos que preguntarnos cómo se dará ese paso a una nueva economía y, por consiguiente, a una nueva sociedad, y cuáles son las características de tipo social que se están imponiendo de forma más forzada que voluntaria. Esto no significa que el periodo de la apertura y la globalización no haya tenido efectos positivos para muchos países que han tenido que abrirse al comercio internacional. Basta con recordar los casos más importantes, como el de China, que ha entrado en la OMC por voluntad propia, lo cual favorece su desarrollo.

En primer lugar, todo sucede como si un sistema social que estaba básicamente orientado hacia los intercambios económicos y las innovaciones tecnológicas estuviera ahora dominado por los problemas de la guerra y de la crisis. No se trata de garantizar el desarrollo interno de un tipo general de sociedad sino de defender a la sociedad y su economía de las amenazas tanto interiores como exteriores y, en el periodo actual, más interiores que exteriores. El sociólogo, que no debe alegrarse de una crisis económica, sí puede justificar su actitud. Sus análisis han sido despreciados a lo largo de todo este periodo de liberalización de las economías y de globalización de las sociedades. Cuando los sociólogos hablaban de agentes sociales, de sus motivaciones, de distribución del producto nacional, se les trataba como si no hubieran aprendido nada desde la gran crisis. Esto tiene que animar a los sociólogos a trabajar para proporcionar a las sociedades un conjunto de herramientas de análisis que creían que no necesitarían y que claramente necesitan.

Ante todo, toda la población tiene que tomar conciencia del peligro actual y, sobre todo, de la necesidad de defender nuestra organización social, nuestro estilo de vida, nuestras libertades, y no ceder, sobre

todo en algunos lugares del mundo más frágiles, al peligro de las experiencias autoritarias. Sabemos que el huracán que arrasa algunos de los bancos más sólidos puede implicar consecuencias aún más graves en otros países, del mismo modo que un huracán provoca más daños en las Islas del Caribe que en los EE.UU.

En vez de dejar que el capitalismo financiero estadounidense pase a manos del Estado –lo cual es indispensable–, hay que preguntarse cómo pueden contribuir todos los sectores de la sociedad para aumentar la resistencia de las sociedades, sabiendo que, si permitimos la formación de efectos dominó que tanto preocupan a los financieros, las repercusiones pueden ser dramáticas. Al parecer, aún estamos a tiempo de tomar conciencia de los peligros que corremos para poder recurrir a grupos responsables y fijarnos objetivos bastante regeneradores a fin de tomar las medidas necesarias. También es una forma de reconocer que nuestro trabajo, a menudo despreciado, es indispensable para todo esfuerzo de supervivencia y reconstrucción.

Así, podemos librarnos de un contrasentido que siempre sale a la palestra: recalcar la individualidad no es orientarse hacia lo interior, hacia la subjetividad en un momento en que la crisis financiera y económica internacional hace que dependamos directamente del sistema económico internacional. Muchos observadores dicen que no es una cuestión de sentimientos, todo depende de la habilidad y de la voluntad con que una población y, sobre todo, su gobierno y los gestores de los bancos centrales resistirán al huracán. A este razonamiento, aparentemente juicioso, hay que contraponer el hecho de que la situación económica se caracteriza por un debilitamiento de los poderes políticos y financieros. Es uno de los aspectos más importantes de lo que he llamado el «fin de lo social» o incluso la necesaria eliminación de la noción de sociedad.

En efecto, al tiempo que importantes bancos fracasan o quiebran, las agencias gubernamentales actúan con determinación de forma beneficiosa, pero no podemos pensar que nuestra sociedad pueda limitarse a absorber una crisis. Hay que recordar que los EE.UU., después de 1929 y una complicada recuperación de la economía, vivieron en los años treinta el periodo del «New Deal» y, por lo tanto, la formación de una política social introducida por Roosevelt y que había sido impensable para la mayoría de los estadounidenses diez años antes. La política del «New Deal» no habría sido posible sin la rápida consolidación de los sindicatos, la evolución de las ideas y algunas transformaciones ideológicas importantes. Lo mismo ocurre hoy: no podemos dominar la situación a largo plazo sin una profunda modificación de las mentalidades y los métodos de actuación; es decir, sin la movilización de nuevos recursos, como se hizo en los años treinta. La diferencia es que estos recursos eran de tipo socioeconómico y se centraban en los sindicatos, mientras que hoy se trata de movilizar las fuerzas culturales y de salvar el funcionamiento de esta cultura, vinculándola con unas fuerzas económicas que están fuera de control.

Es inevitable la comparación entre la época de Keynes y la nuestra, y vemos hasta qué punto es imposible dejar que una economía o, más bien, un conjunto de sistemas económicos, se desarrollen en el plano mundial sin que haya ninguna capacidad de reglamentación y de ayuda a las empresas. Nuestra principal preocupación es comprender lo que debe ser esta nueva movilización y qué significa el hecho de que deba movilizar a fuerzas más culturales que sociales, sin olvidarse de estas últimas tampoco. La primera respuesta de cualquier sociólogo es que, primero, hay que renunciar a ideologías que se anticipan al futuro sin razón; hay que ser realista y conscientes de la necesidad de una intervención, no sólo del poder político sino de toda la población, como ciudadanos, trabajadores y personas que pertenecen a diversos grupos culturales.

La dificultad más clara es que este nuevo tipo de movilización no puede ser realizado por órganos centrales, como un banco central. Depende en gran parte de los medios de comunicación y también de los intelectuales. Por lo tanto, en primer lugar debería producirse un trabajo de comunicación más fuerte entre los intelectuales, los medios de comunicación, los grupos políticos, religiosos y étnicos, con vistas a poner un frente lo más sólido posible ante una economía desorientada.

La primera iniciativa que hay que poner en marcha es la de comprender que no hay ninguna oposición, sino, al contrario, una complementariedad necesaria entre el avance de la economía en ámbitos que afectan a la vida cultural y el principio central de la prioridad que se da a lo individual en la sociedad como sistema. Al contrario, este individualismo permite obtener movilizaciones de un tipo nuevo que son exactamente las que necesita una economía cuyo desamparo es más profundo que la inestabilidad de un sistema bancario ya que, sobre todo en el caso de los EE.UU., se basa en la desaparición del ahorro, el endeudamiento nacional, un enorme déficit de los intercambios exteriores, etc. Por lo tanto, tiene que

haber un cambio en el estilo de vida, del mismo modo que los ecologistas alertan sobre la necesidad de un enorme esfuerzo para salvar el medioambiente. No es casualidad que los economistas, al ver aumentar el precio del petróleo y preocuparse por el futuro de las necesidades energéticas, pidan que nuestros países, sobre todo los más ricos, pongan fin al monopolio del automóvil, que ha traído muchos beneficios a muchas personas pero nos ha dejado progresivamente en una situación insostenible puesto que nuestras ciudades no han sido pensadas para este tipo de circulación que aumenta sin cesar. Por consiguiente, lo fundamental es comprender que hoy existe un conflicto importante entre un sistema económico sin reglamentación y sin objetivos dirigido puramente por la búsqueda de beneficios inmediatos o incluso de las leyes, y una demanda social y cultural procedente de una población que se pregunta sobre el tipo de vida que podrá tener y transmitir a las generaciones venideras. Cómo imaginar que se pueda hacer frente a las actuales crisis sin querer poner remedio a la concentración de los ingresos, al aumento de la desigualdad, tanto en el plano mundial como en muchos de los países industrializados. Cómo no preocuparse por remediar la desigualdad de acceso de todos a la escuela y a la formación superior, en especial la tecnológica, mientras vemos que es necesario intervenir rápidamente en cierto número de elementos de nuestra organización social, lo cual supone una toma de conciencia mucho más rápida que las que se han realizado hasta la fecha.

Puede que los europeos también tengan que plantearse una cuestión aún más profunda: la de la redistribución de la economía mundial y, ante la situación actual, preguntarse si a Europa le interesa reforzar sus vínculos con los EE.UU. en vista del rápido desarrollo de las potencias de Extremo Oriente; o si, por el contrario, a la Europa que ha mantenido cierto control de sus economías, aunque sólo sea mediante la construcción europea en sí, no le interesaría aumentar su autonomía con respecto a los EE.UU. Es imposible responder a una pregunta tan amplia y tan seria en un artículo, pero está claro que este tipo de preguntas van a surgir cada vez con más frecuencia, debido a la gravedad de la crisis actual y a la necesidad de una conciencia nueva que exige un cambio en el estilo de vida, en nuestras concepciones, en nuestras relaciones con la técnica, el automóvil, los préstamos bancarios, etc. En cualquier caso, hay que cuestionarse la economía de mercado, considerada como suficiente en sí misma.

Ante todo, hay que redefinir los modos de intervención de la sociedad en el ámbito económico. Para ello, hay que actuar sobre la opinión pública, a pesar de que incluso los estudios sociológicos son completamente insuficientes para poder comprender los mecanismos por los que los medios de comunicación pueden formar o transformar la opinión pública. En este campo, a menudo nos hemos conformado con afirmaciones totalmente incontroladas. Seguramente, también tendremos que cuestionarnos, como muchos han hecho antes, nuestro sistema democrático que, para movilizar a las personas y los grupos tiene que orientarse hacia una democracia participativa, más directa y más liberada de lo arbitrario de la maquinaria política.

Estos sencillos ejemplos muestran hasta qué punto hay que cuestionar todos los elementos de nuestra vida colectiva y personal para poder crear nuevas formas de control de la economía mediante las instituciones y nosotros mismos como ciudadanos. A los sociólogos les sorprenderá la importancia que los economistas y los políticos concederán a su papel en la comprensión de mecanismos en los que interviene la movilización de la «sociedad civil», expresión antigua y nueva a la vez, que sigue siendo relativamente indeterminada y que, por lo tanto, es fundamental reconocer como una nueva etapa y forma de organización de la sociedad política.

Hoy no nos encontramos ante un «crack» que habría que estudiar en términos puramente económicos sino ante una crisis estructural que pone en peligro todos los aspectos de nuestra actividad, nuestra organización económica y nuestra vida.

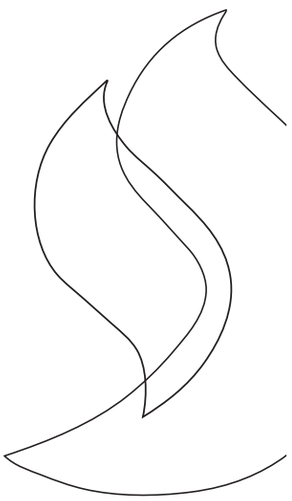
Sin duda, estos argumentos no bastan para obtener cambios sustanciales a corto plazo. Sin embargo, ya podemos concluir que se requerirá una movilización y quizás un despertar de la opinión pública para responder a los problemas que implican las transformaciones y la crisis económica.

En lugar de pensar que la liberalización de la economía da una ventaja cada vez mayor a las instituciones y, en particular, a los grandes bancos y a los sistemas financieros de los grandes Estados, tenemos que reaccionar criticando esta actitud y, sobre todo, explicando que no hay ninguna paradoja sino, al contrario, una necesidad absoluta de permitir a las sociedades, a los ciudadanos, trabajadores y consumidores,

reflexionar sobre las medidas que hay que adoptar para devolver a todos el control de la economía. La dificultad es que no sabemos bien cuáles son los agentes que pueden servir para despertar y movilizar a las personas. No sabemos quién puede desempeñar el papel que vienen desempeñando los sindicatos desde hace medio siglo o que desempeña en la actualidad el movimiento de ecología política.

Tenemos que ir hacia esta ampliación de la economía, para ocuparnos de la cultura en el sentido casi antropológico del término. Se trata más bien de ver, ante todo, cómo podemos hacer que la opinión pública nos entienda y como ésta puede realizar a su vez demandas e incluso presionar eventualmente con fuerza a los responsables políticos y económicos. Dicho de otra forma, cuanto más tecnológicamente compleja y económicamente globalizada sea la sociedad, más necesario será que la acción social no se realice a nivel centralizado sino que se recurrirá cada vez más a la base de la sociedad, de la misma forma que después de los movimientos de liberación política de los siglos XVII y XVIII se formaron los sindicatos capaces de intervenir en los problemas laborales. Del mismo modo, hoy tenemos que ayudar a la formación o el descubrimiento de agentes que puedan desempeñar el mismo papel que los sindicatos, teniendo la misma capacidad para establecer relaciones con el poder político.

En primer lugar, tenemos que estar convencidos de que no vamos a vivir indefinidamente una serie de «burbujas» que solucionen los problemas de forma costosa y en sectores muy concretos. Al contrario, debemos tomar una conciencia global –aquí, este término puede adoptar un sentido nuevo– de la necesidad de retomar la iniciativa frente a una economía globalizada de por sí, y en una situación internacional que debilita y pone fin a la hegemonía de los EE.UU. y probablemente también debilita a todos los países europeos. La debilidad del término que empleo, el de la opinión pública, radica en que no sabemos cómo puede reaccionar esta opinión ante las intervenciones económicas y políticas o en la vida financiera, pero es fundamental comprender que la intervención sólo puede venir de abajo, de un nivel aún más bajo que los sindicatos y de forma aún menos organizada. Por lo tanto, las dificultades son considerables, hay que admitirlo. Sin embargo, este gran movimiento, poco presente en nuestras mentalidades, es el que hay que desencadenar sabiendo que la sociología tiene el deber de desempeñar un papel crucial y decisivo en la reorganización de la opinión pública y en su capacidad, que casi había desaparecido, de intervenir ante los gobiernos y la economía.



Cosmopolitas versus Nacionalistas en las democracias liberales occidentales

Dra. Montserrat Guibernau
Queen Mary College. Universidad de Londres. Reino Unido

Currículum

Montserrat Guibernau es Doctora en Teoría Social y Política por la Universidad de Cambridge y catedrática de Ciencia Política en el Queen Mary College de la Universidad de Londres. Ha sido profesora en las universidades de Barcelona, Warwick, la Open University y Cambridge y profesora visitante en: University of Edinburgh, University of Tampere, Universidad Pompeu Fabra, UAB (Barcelona), UQAM (Montreal), Academia Austríaca de la Ciencia (Vienna) y en la London School of Economics.

Entre sus publicaciones recientes cabe destacar: *The Identity of Nations* (Polity Press, 2007), *Catalan Nationalism* (Routledge, 2004), *Nations without States* (Polity Press, 1999), *Governing Europe: The developing agenda* (Open University, 2006), *History and National Destiny* (Blackwell, 2004), *The conditions of diversity in multinational democracies* (IRPP-MacGill University Press, 2003), *Understanding Nationalism* (Polity Press, 2001), y *The Ethnicity Reader* (Polity Press, 1997).

Es co-editora de la revista *Nations and Nationalism* y miembro del Consejo Asesor de la Association for the Study of Ethnicity and Nationalism (ASEN).

Sinópsis

El nacionalismo y el cosmopolitismo se describen a menudo como radicalmente opuestos y los estudiosos que se definen a sí mismos como «cosmopolitas» tienden a adoptar una actitud muy crítica hacia cualquier cosa que incluya la palabra «nacionalismo» y/o «nacional». Siguiendo el debate actual sobre la gestión democrática de la diversidad cultural y nacional, este artículo pretende arrojar un poco de luz sobre las diferencias entre la identidad nacional y la cosmopolita, y establecer en qué circunstancias podrían ser compatibles el nacionalismo y el cosmopolitismo.

Cosmopolitas versus Nacionalistas en las democracias liberales occidentales

Resumen

Nacionalismo y cosmopolitismo son dos nociones que, a menudo, se oponen la una a la otra y los intelectuales que se definen como «cosmopolitas» suelen tener una actitud muy crítica con todo lo que incluya las palabras «nacionalismo» o «nacional». Ser nacionalista a menudo es considerado como un obstáculo para adoptar un punto de vista cosmopolita, puesto que se entienden como cosas radicalmente opuestas. ¿Por qué sucede esto? ¿Existen circunstancias concretas en las que el cosmopolitismo y el nacionalismo pueden coexistir y ser compatibles? ¿O, por el contrario, se trata de dos ideologías irreconciliables?

Sobre la base del actual debate suscitado al respecto, este ensayo propone un análisis minucioso de las condiciones específicas en las que el nacionalismo y el cosmopolitismo pueden ser compatibles.

Nacionalismo y cosmopolitismo: ¿contradictorios o compatibles?
El nacionalismo: una teoría molesta para los intelectuales

El nacionalismo siempre ha sido un tema a evitar para los especialistas de las ciencias sociales. A lo largo de los siglos XIX y XX, es fácil encontrar numerosos ejemplos de intelectuales de renombre que no se interesaron –o lo hicieron muy poco– por lo que, sin embargo, constituía uno de los principales puntos fuertes de su época. Como ya he señalado en otro estudio, Max Weber, nacionalista alemán, nunca proporcionó una teoría sistemática del nacionalismo. Weber dejó emerger su nacionalismo alemán oponiéndose a la inmigración de polacos a Alemania Occidental, apoyando a los nacionalistas alemanes durante la Primera Guerra Mundial, y oponiéndose al Tratado de Versalles. Fomentó y anticipó con éxito el movimiento de los irredentistas alemanes después de la Primera Guerra Mundial[1].

Émile Durkheim y Karl Marx predijeron que el nacionalismo desaparecería pronto y creían que había que superar esta ideología. Sin embargo, los enfoques de Durkheim y de Marx son ligeramente diferentes. La posición de Durkheim podría describirse como «pan-nacionalista». Con esto quiero decir que sitúa el objetivo «humano» por encima de las pretensiones «nacionales». Según Durkheim, la «patria» desempeña un papel clave en el proceso de moralización puesto que se trata del «nivel de organización social» más alto que existe[2].

Por el contrario, la actitud de Marx puede ser calificada como «internacionalista». Su principal objetivo era «la emancipación universal» y el surgimiento de una solidaridad mundial. Al mismo tiempo, reconocía que eso sólo sería posible si las naciones se liberaban de sus conquistadores, ya que sólo entonces los trabajadores podrían enfocar la solidaridad de la clase obrera en términos internacionales[3].

La Historia ha demostrado que Marx y Durkheim se confundían, ya que el nacionalismo ha desempeñado un papel clave en la época moderna y sigue teniendo una gran fuerza. No obstante, el nacionalismo ha sido considerado a menudo por los intelectuales como un signo de retraso y como una doctrina opuesta al ideal cosmopolita formulado por Kant[4]. Semejante malestar de cara al nacionalismo procede de una potente dimensión emocional, claramente diferenciada del ideal de racionalidad que defienden los *filósofos* y que actualmente nadie discute. Sobre estas bases, el rechazo indiscriminado de todas las formas de nacionalismo, incluido el nacionalismo democrático que se practica en algunas naciones sin Estado, merece un

análisis detallado ya que, a menudo, oculta un enfoque simplista de una ideología que ha influido mucho en nuestra época.

El estudio del nacionalismo requiere un análisis profundo de la situación específica que lo origina. La ideología política ligada al nacionalismo es fundamental para la comprensión del significado y el carácter del nacionalismo en cada caso concreto. Por encima de todo, hay que ser conscientes de que la complejidad, la flexibilidad y el poder de seducción del nacionalismo están relacionados con su carácter multifacético. Por lo tanto, en ocasiones, el nacionalismo se asocia a los partidarios de la xenofobia y de la limpieza étnica, mientras que, en otros casos, se asocia con los pueblos que defienden sus derechos a existir y a desarrollar su cultura en paz; una cultura que les hace «diferentes» de los otros grupos.

La noción de soberanía popular, que data del siglo XVIII, afecta a todo el pueblo. Cuando los revolucionarios afirmaban que el principio de soberanía residía principalmente en la nación, se les podría haber echado en cara que no decían que la nación significaba mucho más que el rey y la aristocracia. La autodeterminación nacional es una de las interpretaciones más frecuentes de la soberanía popular.

La difusión de las nuevas ideas de los *filósofos* que hacen hincapié en el culto a la libertad, la igualdad y, en especial, la idea del poder del Estado que se basa en el consentimiento popular, se aplicó en primer lugar a la construcción y la consolidación del Estado-nación.

En la actualidad, los movimientos nacionalistas democráticos de las naciones sin Estado invocan el principio de consentimiento y la idea de soberanía popular para legitimar las reivindicaciones de autodeterminación, noción que incluye una amplia gama de opciones políticas, como la descentralización política, la restitución, la federación y la independencia. El reconocimiento del derecho a la autodeterminación puede estimular al Estado-nación como institución política que, en la mayoría de los casos, ha sido creada para buscar la homogeneización cultural y política de los ciudadanos, dando poca importancia a las diversidades nacionales existentes en su territorio.

Nacionalismo democrático y cosmopolitismo

El tipo de nacionalismo que se basa en la creencia en la superioridad de un grupo étnico particular, llamado etnocentrismo, que pretende dominar y explotar a otros pueblos en materia económica, cultural, militar o política, no es compatible con el cosmopolitismo. Este tipo de nacionalismo llamo aquí «nacionalismo no-democrático» desea la expansión de las fronteras de su nación y da prioridad a la adquisición de los medios que le permiten alcanzar sus objetivos. El nacionalismo no-democrático tiende a incluir ideologías políticas contaminadas por ideas autoritarias, dictatoriales o fascistas. Eso genera relaciones desiguales y tiende a fomentar formas de gobierno no-liberales y no-democráticas. Pero no todos los nacionalismos definen sus objetivos y los medios para alcanzarlos utilizando la fuerza y el no-respeto del bienestar de los extranjeros.

Durante el estudio de una posible compatibilidad entre el nacionalismo y el cosmopolitismo, debemos reconocer el rechazo casi visceral de todo lo que se aproxime al nacionalismo por parte de algunos partidarios del cosmopolitismo para quienes el nacionalismo es sinónimo de retraso, etnocentrismo, emociones y violencia. En lugar de analizar en detalle el significado del nacionalismo, tienden a conformarse con definiciones inexactas o simplistas de este término e ignoran que el cosmopolitismo y el nacionalismo democrático tienen enemigos comunes: la xenofobia, la intolerancia y la injusticia.

Ser cosmopolita implica un compromiso con la igualdad global pero, ¿acaso es posible respetar este compromiso al tiempo que se defiende un trato preferencial para los residentes nacionales? El quid de la cuestión es saber si el cosmopolitismo y el nacionalismo pueden llegar a ser compatibles. La respuesta es vaga. Necesitamos una definición de la igualdad global y una explicación del significado y las limitaciones de la «tesis de prioridad nacional».

Definir la igualdad global no es tarea fácil puesto que el sentido de palabras como «suficiente» y «necesidades básicas» está sujeto a variaciones en función de las culturas y los lugares. Sin embargo, esto no debería impedirnos proponer una definición más global. Entiendo que la doctrina de base de la igualdad

global pretende evitar la muerte causada por la pobreza y respetar los Derechos Humanos, tal y como los define la ONU.

Un conflicto entre cosmopolitismo y nacionalismo nace cada vez que la nación, por medio de sus políticas, contribuye a la pobreza global y a la trasgresión de los derechos humanos. Según Pogge: «Nuestra incapacidad de reducir la pobreza de forma significativa puede constituir, no ya un simple déficit de beneficencia, sino una forma activa por nuestra parte para empobrecer, hacer padecer hambre y matar a millones de inocentes a golpe de medidas económicas[5]». A mi parecer, saber si el nacionalismo y el cosmopolitismo son compatibles depende de la ideología política asociada al nacionalismo. Es decir, que la forma democrática del nacionalismo –asociada a la social-democracia, al socialismo o al liberalismo, por mencionar ideologías que se suelen asociar a una acción política nacionalista–, suscribiendo los principios de justicia social, democracia deliberativa y libertad individual, comparte plenamente los valores del cosmopolitismo. Por el contrario, las formas de nacionalismo no-democráticas asociadas al fascismo y a las ideologías autoritarias se oponen al cosmopolitismo y al nacionalismo democrático.

Los argumentos generalmente olvidados por los partidarios del cosmopolitismo en su evaluación de los valores morales del nacionalismo y de su compatibilidad matizada con el nacionalismo son, entre otros, los siguientes:

- La idea según la cual muchos nacionalistas perciben su pertenencia nacional como positiva por sí sola y no como un simple instrumento.
- La aceptación de que los vínculos de solidaridad compartidos por los miembros de la nación permiten a las personas valorizar y dar sentido a la pertenencia nacional.
- La convicción de que la vinculación a la cultura nacional aporta a las personas un «contexto de elección[6]» y una base de identidad personal.
- La creencia de que los sentimientos de pertenencia nacional son la base de una «comunidad de obligación en el sentido de que sus miembros aceptan el deber de satisfacer las necesidades básicas y de proteger los intereses fundamentales de los otros miembros[7]» y, de este modo, establecen las bases del desarrollo de la justicia social.
- La idea según la cual la vinculación nacional representa un valor moral puesto que el desarrollo de la justicia social, la confianza y el respeto mutuo entre los ciudadanos de la comunidad permite sentar las bases de una sociedad democrática.

Por lo tanto, la compatibilidad entre nacionalismo y cosmopolitismo consiste en saber si el compromiso cosmopolita con la igualdad global puede compaginarse con el principio nacionalista de prioridad concedida a los miembros de la comunidad nacional. Llegados a este punto, llevemos las cosas más lejos y preguntémonos si el compromiso con la igualdad global es compatible con el hecho de dar prioridad a los miembros de nuestra familia y a nuestros amigos. Los cosmopolitas adoptan dos posturas al respecto: aceptan el principio del individualismo igualitario pero dan una importancia variable a los diferentes modos de interpretar otros principios.

David Miller distingue entre las versiones «fuerte» y «débil» del cosmopolitismo[8]. Según la primera versión, «todos los principios morales tienen que estar justificados mostrando que otorgan la misma importancia a los objetivos de cada uno, lo que significa que tienen que tener un alcance universal o que, si se aplican a un pequeño grupo de personas, se trata de principios secundarios principalmente basados en un trasfondo universal[9]».

Por el contrario, el cosmopolitismo «débil» «significa que la moralidad sólo es cosmopolita en parte; y que existen principios válidos en un ámbito más limitado» y, por consiguiente, «deberíamos tratar de una manera concreta a todos los seres humanos, independientemente de la relación que tengamos con ellos, mientras que reservaríamos otro tipo de trato para aquellos con quienes sí tenemos cierto tipo de relación, sin que ello cree obligaciones de ningún tipo[10]». Entre los partidarios del cosmopolitismo «fuerte», podemos citar a Martha C. Nussbaum y Bryan Barry; entre los defensores del cosmopolitismo «débil», podemos mencionar a Michael Walzer y Kor Cho Tan.

Estoy de acuerdo con Tan en que la teoría de la justicia global debería integrar y explicar las relaciones particulares y las obligaciones que existen entre los miembros de una comunidad nacional[11] pero añadiría, además, entre los miembros de una familia o entre amigos. A estos efectos, algunos nacionalistas liberales pretenden que la subordinación de un compromiso nacional con la justicia cosmopolita no puede compaginarse correctamente con la lealtad nacional de un pueblo y subestima el significado moral de la identidad nacional. Además, «los nacionalistas que se niegan a subordinar la nacionalidad a la justicia cosmopolita no rechazan necesariamente la idea de una justicia global en sí. Lo que rechazan es el ideal cosmopolita igualitario que, en términos de justicia distributiva, debería ser definido con independencia de los compromisos nacionales de los ciudadanos[...] hay que permitir las lealtades nacionales para conformar los términos de la justicia global, y no al revés, como sostienen los cosmopolitas[12]».

Al ser capaces de desarrollar un sentido de la solidaridad y el deber hacia los miembros de la comunidad nacional, las personas superan su círculo familiar de solidaridad y confianza. Así mismo, un nacionalista que resulte incómodo para los valores cosmopolitas contribuiría a la creación de vínculos al pasar del nivel nacional al nivel global. Los vínculos que existen entre los residentes nacionales no implican ni denigración ni falta de respeto hacia los demás. Al contrario, el principal argumento de defensa de la famosa «reivindicación de prioridad hacia el compatriota» implica que tengamos un deber para con nuestros compatriotas puesto que forman parte de un grupo vinculado por una política democrática que, como ciudadanos activos, tenemos la responsabilidad de apoyar y perfeccionar[13].

En mi opinión, encontramos la «tesis prioritaria» en un tipo específico de relaciones entre los miembros de una comunidad que, en el caso que nos ocupa, es la nación. Los sentimientos de solidaridad desarrollados por las personas para con los miembros de su comunidad pueden dar lugar a un sentido particular del deber y la ayuda a los demás. Estar dispuesto a ayudar a sus compatriotas y esperar lo mismo a cambio constituye un elemento importante de cohesión social; es decir, una situación en la que un pequeño número de valores y principios capaces de perpetuar el sentido de la unidad y el objetivo común son compartidos por los miembros de una sociedad concreta, que está dispuesta a hacer sacrificios por el bien de la comunidad.

Pero, ¿por qué es tan importante la solidaridad nacional? Fundamentalmente porque no vivimos en un mundo cosmopolita donde todos se sienten libres, en igualdad de condiciones, seguros; un mundo que trata a todos con dignidad, en cualquier lugar e independientemente de su origen, sexo, edad, clase y cultura. Las naciones se disputan, la competencia no tiene fin, y sus relaciones están determinadas por el poder que tienen y por su estatus dentro de la comunidad internacional. Generalmente, las naciones se sienten amenazadas en términos políticos, económicos y culturales; sus miembros confían en, se identifican con y colaboran con sus propias naciones por ser las comunidades en las que ellos importan y en las que disfrutan de algunos derechos.

La nación y la sociedad global

La distinción de Tönnies entre *Gesellschaft* y *Gemeinschaft* cobra importancia si se intenta explicar las relaciones entre nación y sociedad global. La primera es una comunidad –dotada de una historia, una cultura y un territorio compartidos, y del deseo de decidir su destino político– capaz de crear un apego sentimental y un sentido de pertenencia entre sus miembros.

El término de «sociedad global» considera a la humanidad como un todo. La sociedad global incluye a las culturas y los pueblos que habitan el planeta y que, hasta la fecha, parecen ser incapaces de imaginarse a sí mismos formando una única comunidad y de actuar como una única *demo*.

La distinción que hace Tönnies entre la comunidad *Gemeinschaft* y la sociedad *Gesellschaft* se basa en un grado diferente de la coherencia y de la solidaridad que regula la vida en ambos casos. Así, dice:

> La teoría de la *Gesellschaft* implica la construcción artificial de un grupo de seres humanos, que agrupa superficialmente a la *Gemeinschaft* donde, en la medida de lo posible, las personas conviven en paz. No obstante, en la *Gemeinschaft*, básicamente están unidos a pesar de todos los factores de separación, mientras que en la *Gesellschaft*, están básicamente separados a pesar de todos los factores de unidad[14].

En la *Gesellschaft*, las personas están aisladas y «existe una tensión contra todos los demás». Las personas aprecian aquello que les pertenece y no pertenece a los demás, y «lo que tiene un valor común no existe[15]». La *Gesellschaft* se basa en una relación contractual.

En mi opinión, se puede realizar una serie de comparaciones útiles entre los atributos de la *Gesellschaft* y los que definen la sociedad global. Por ejemplo, aunque algunos derechos humanos estén garantizados en teoría –tal y como prevé la ONU y como han firmado la mayoría de los Estados-nación dentro de la sociedad global–, no existe ninguna relación contractual entre los pueblos del mundo, ni tampoco hay instituciones legislativas y judiciales globales, reconocidas y respetadas en el mundo entero.

La sociedad global está formada por un conjunto de seres humanos cuyas interacciones son a menudo reguladas por el Estado-Nación y, cada vez más, por otras organizaciones e instituciones internacionales y supranacionales. La coherencia social es inexistente y la solidaridad «global» sólo se materializa en algunas circunstancias muy concretas.

La *Gesellschaft* describe una sociedad en la cual las personas suelen competir unas contra otras, salvo cuando forman una coalición para hacer frente a un enemigo común. Todas las relaciones están impregnadas de intereses materiales y «se basan en una comparación de los servicios disponibles y los servicios ofrecidos[16]». Tönnies va más lejos y afirma que «antes y fuera de las convenciones, así como antes y fuera de cada contrato específico, las relaciones de todos con todos pueden ser concebidas como una hostilidad potencial o una guerra latente[17]».

Encontrar un enemigo común de la sociedad global, un enemigo capaz de desencadenar una respuesta global, no es fácil. Por ejemplo, el recalentamiento global y la degradación del Medioambiente podrían considerarse como enemigos comunes, a pesar de que todos los Estados-nación no estén dispuestos a asumir medidas globales para remediarlo, fundamentalmente porque tales medidas conllevarían un coste económico para las naciones y sus ciudadanos. Además, «la hostilidad potencial» atribuida por Tönnies a la *Gesellschaft*, salvo raras excepciones, describe precisamente las relaciones globales.

Estudiemos ahora el concepto de *Gemeinshaft* según Tönnies, y veamos su importancia para la comprensión de la nación. «La sangre, la tierra, la mentalidad, el parentesco, el vecindario y la amistad» son, según Tönnies, los pilares de la *Gemeinschaft*, en los que se basa la familia. Recalca el papel primordial del territorio, que es el terreno de evolución de la vida comunitaria. El territorio es una zona ocupada por la comunidad con el paso de las generaciones, y que vincula a las personas con sus antepasados mediante la sacralización de los santuarios. Lo que Tönnies relaciona con la *Gemeinschaft* puede aplicarse perfectamente en el territorio de la nación, tal y como aparece en los discursos nacionalistas.

Las costumbres y la cultura tradicional también tienen un significado particular en la *Gemeinschaft*. Así mismo, las costumbres y las creencias son un componente importante de la nación. A menudo se ha recurrido a la imagen de la familia, utilizada por Tönnies para explicar la *Gemeinschaft*, con el fin de describir la nación. Sin embargo, eso no significa que la nación sea una comunidad ideal, libre de conflictos internos y de diversidad sino, más bien, que sus miembros pueden tener imágenes opuestas de la nación y considerar proyectos nacionales divergentes.

Los movimientos nacionalistas democráticos aceptan y fomentan el diálogo entre las personas que tienen un concepto diferente de la nación pero que comparten el mismo sentido de pertenencia. Conciben la pertenencia nacional como algo abierto, y están dispuestos a crear un proceso de diálogo que conduzca al desarrollo de la nación. Sin embargo, no podamos ignorar que las formas de nacionalismo no-democrático no comparten estos principios y que existen naciones que pretenden reforzar su unidad y su identidad mediante políticas de homogeneización no-democráticas.

Nacionalismo liberal y cosmopolitismo

Algunos liberales están preocupados por el hecho de que un tipo de nacionalismo, el nacionalismo liberal, podría ser compatible con el cosmopolitismo puesto que «en un contexto de cultura nacional es donde mejor se realizan los valores fundamentales del liberalismo, la autonomía, la identidad individual, la justicia social y la democracia[18]».

El nacionalismo liberal favorece el vínculo entre la democracia liberal y la nación. Tres principios básicos bastan para definir la democracia liberal: la justicia social, una democracia deliberativa, y la libertad individual. Y, según los nacionalistas liberales, esta modalidad democrática se realiza mejor en el seno de una nación. Estos principios son:

La justicia social. Según muchos liberales, el cosmopolitismo moral –comprometido a favor de una justicia social global– se desarrolla mejor en el marco de un Estado-nación que mediante la creación de una especie de Estado global, que parece muy lejano. La construcción de un Estado-providencia puede ser considerada como una etapa del camino de la justicia social en el marco de una sociedad particular y, como su nombre indica, el Estado es su creador y diseñador. Un «orden cosmopolita impreciso» no ofrece programas sociales, de educación pública, de libertad de religión, de tolerancia ni de prohibición de las discriminaciones raciales y sexuales[19].

Además, una teoría de justicia social que ignora los vínculos y las obligaciones particulares compartidas por los miembros de una nación no puede considerarse como adaptada a la humanidad puesto que ignora por completo el papel que desempeña la nación como espacio político, en cuyo marco nace la justicia social gracias a los lazos de solidaridad que unen a la nación[20].

El nacionalismo liberal depende del estado soberano para la puesta en práctica de sus principios y apuesta por la identidad nacional como factor de unificación de una población de origen diversificado. Gracias al compromiso con la democracia liberal, el Estado se convierte en un órgano de justicia social global. Pero también gracias al compromiso con los valores de la democracia liberal el Estado crea las condiciones necesarias para que sus ciudadanos se vuelvan sensibles a la difusión de los valores democráticos más allá de las fronteras nacionales y los prepara para abrazar el cosmopolitismo comprendido como una disposición favorable a la libertad y la igualdad para todos.

Aunque recientemente se han realizado importantes tentativas para la adopción de principios que fomenten una justicia social global, su alcance es débil en comparación con los principios que conceden la supremacía al Estado-nación. En la actualidad, son los Estados soberanos los que poseen la mayor parte del poder de fomento y de garantía de los derechos, y resulta difícil imaginar un cambio a corto plazo. Además, sería inocente ignorar que todas las acciones de los Estados-nación no conducen necesariamente a la justicia social. Por ejemplo, es cierto que, en algunos casos, los Estados-nación al buscar su propio beneficio o intentar protegerse, han dado al traste con las iniciativas globales para abordar cuestiones transnacionales específicas relacionadas con la justicia social como el calentamiento global, los genocidios, el estatus y el trato reservados a los inmigrantes y a los refugiados como minorías nacionales, por citar sólo algunos ejemplos.

La democracia deliberativa implica «un sistema de deliberación y legitimación colectiva que permite a los ciudadanos exponer sus razones durante el debate político[21]». Esto requiere un gran nivel de confianza y comprensión mutua entre los ciudadanos que, hasta la fecha, sólo se han dado en el marco de una nación. Así mismo, la democracia global «se realiza mejor por medio del fomento de una ciudadanía democrática a nivel nacional. En cualquier caso, el nacionalismo liberal persigue los objetivos del cosmopolitismo moral, en lugar de frustrarlos[22]».

La democracia, la tolerancia y el respeto en el marco de una sociedad concreta no podrían realizarse plenamente sólo cumpliendo la ley –incluso si la ley y, en particular, la amenaza de sanción, tienen una fuerza de convicción capaz de forzar a cumplir la ley a quienes están dispuestos a transgredirla–. Son valores y comportamientos que hay que aprender, asimilar y considerar como algo tan valioso que las personas tienen que estar dispuestas a hacer sacrificios para preservarlos.

En mi opinión, es difícil alcanzar una cultura política democrática. No puede ser improvisada y, en gran parte, se basa en los valores democráticos introducidos por la educación, la práctica política y el debate público. Un compromiso con la democracia supone que estamos dispuestos a participar en un proceso dinámico que reconoce el diálogo como una vía para encontrar soluciones y superar las diferencias. La democracia, basada sólo en la actividad política, no garantiza la construcción de una sociedad democrática. Considero la democracia como un estado mental que define las relaciones públicas y privadas activas en el ámbito político, social y económico.

Libertades individuales. La relación entre la autonomía individual y la cultura nacional es compleja. Los liberales afirman que la identidad nacional «confiere todo su sentido a la libertad individual[23]». Al ofrecer a las personas un sistema de valores, un estilo de vida y tradiciones específicas, la cultura nacional da un sentido a las prácticas sociales específicas y crea una perspectiva que permite a la persona tejer vínculos, además de comprender y apreciar las demás culturas. Por eso, la cultura nacional da todo su sentido a la libertad individual.

La identidad nacional ofrece a las personas un apego moral, proporcionándoles el conjunto de los conocimientos y valores que encarna. Forma el contexto en el que las personas hacen elecciones y tejen lazos de solidaridad con los miembros de su comunidad. Es probable ver cómo se desarrollan la confianza y el respeto mutuo dentro de un pueblo socializado en el marco de una cultura común que posee un sistema de valores. A estos efectos, el hecho de aprender a ser un miembro activo de una comunidad nacional que se rige por principios liberales prepara a la persona para desempeñar su papel como miembro activo de una comunidad mundial «que proporciona la base y la motivación necesarias para un compromiso en favor de la justicia social entre los ciudadanos[24]».

Según Nielsen, «un verdadero nacionalista liberal podría convertirse en un nacionalista cosmopolita, según el principio fundamental cosmopolita de individualismo normativo y de universalismo ético[25]». Por lo tanto, el compromiso cosmopolita con el igualitarismo global puede reconciliarse con el principio nacional en la medida en que éste esté influenciado por el nacionalismo liberal, como una ideología preparada para proteger la integridad de la nación al tiempo que adopta un punto de vista internacionalista e igualitario.

En mi opinión, una de las principales debilidades del nacionalismo liberal es su vinculación con los derechos individuales en detrimento de los colectivos, lo que constituye una noción preponderante según los nacionalistas democráticos. Considero que los derechos individuales sólo se pueden ejercer plenamente si se conciben en un contexto de respeto de los derechos colectivos. Por lo tanto, para que una persona pueda desarrollar todo su potencial, no deberá ser considerada de forma aislada sino como miembro de uno o varios grupos. Hay que considerar como un todo dos series de derechos diferentes y complementarias: los derechos que afectan a la persona como un actor libre y los derechos relacionados con la dimensión social de personas que viven en comunidades específicas. En la época moderna reciente, estas comunidades suelen ser naciones.

Tras años de desarrollo y fomento de los derechos individuales, ahora nos enfrentamos a la necesidad socio-económica de neutralizar una sociedad excesivamente individualista, que puede fragmentarse debido a un déficit creciente de coherencia cívica.

Conclusiones

Vivimos en un mundo de naciones en el que las identidades nacionales exigen a las personas una acción política y social, y donde la lealtad nacional prevalece por encima de las filiaciones cosmopolitas. No vivimos en un orden cosmopolita, y no creo que vaya a ser el caso a corto plazo.

En la actualidad, los ideales cosmopolitas siguen siendo una utopía, relegados por la competencia, las guerras y los constantes conflictos que definen las relaciones internacionales. En este contexto, las personas buscan en su nación una fuente de identidad pero también un entorno en el que podrán disfrutar de algunos derechos.

El nacionalismo democrático y el cosmopolitismo están de acuerdo en su compromiso con los derechos humanos, la tolerancia, el intercambio cultural, la paz y la cooperación internacional. Creo que comparten suficientes objetivos como para coexistir. El cosmopolitismo, es decir, la ciudadanía mundial exenta de prejuicios nacionales, sólo podrá ver la luz si se cumplen las siguientes condiciones:

a) Establecimiento de constituciones democráticas en todos los Estados-nación que garanticen el respeto de la libertad, la igualdad ante la ley y las diversidades nacional, étnica, cultural y de sexo.

b) El predominio de la democracia como principio que rige las relaciones internacionales, que debería incluir relaciones de igualdad entre las naciones.

c) La disposición hacia una «ley cosmopolita» que podría proporcionar lo que Emmanuel Kant llamó «la hospitalidad universal», o sea, el derecho de todo extranjero –y no sólo de los ciudadanos de un Estado concreto– a ser tratado sin hostilidades en el país de acogida, suponiendo que él/ella se comporta de forma pacífica[26].

Por lo tanto, un orden cosmopolita no puede surgir si no se cumplen todas las condiciones arriba indicadas. En una situación ideal, desaparecerían la discriminación, la represión y los intentos de destrucción sufridos por algunas naciones y grupos étnicos. No es muy moral pedir a una nación que lucha por la supervivencia cultural y política que se declare «cosmopolita» –*kosmos polites*– puesto que, para ello, es necesario que la nación sea libre; y una nación que se enfrenta a una amenaza permanente en el lugar donde desarrolla su existencia social, cultural, económica, política y territorial no es libre ya que se le niega el derecho a formar parte de ese «cosmos».

Éste es un aspecto totalmente ignorado por Martha C. Nussbaum, que propone un análisis muy centrado en los EE.UU. Considera el orgullo patriota como «al mismo tiempo peligroso desde un punto de vista moral y destructor de algunos objetivos honorables[27]». La autora insiste en la necesidad de fomentar un sentimiento de ciudadanía mundial entre los estudiantes norteamericanos –intención loable, sin duda– pero nunca menciona cómo se sentirían los estudiantes de otros países –desarrollados o no– ante su insistencia en una ciudadanía mundial. Nussbaum omite lo que Tagore explicó claramente a propósito de una época en la que abundaban los discursos nacionalistas:

> Las razas, las comunidades y las naciones siempre han sido incitadas a abolir sus fronteras, destruir sus atributos distintivos, acallar sus desacuerdos y unirse a una gran sociedad universal. Era algo aceptable como ideal: era conveniente para un mundo de pueblos cuya fuerza y estatus eran, más o menos, similares. Pero por mucho tiempo que existan las desigualdades, estos sermones de unidad dirigidos a los más débiles –que buscan el reconocimiento o incluso la justicia más básica, o medios de subsistencia– dan como resultado sencillamente una unidad en la que el niño es devorado por el tigre […] Los que sufren la dispersión, el debilitamiento, la humillación y la opresión primero tienen que unirse, liberarse y tener la oportunidad de crecer y desarrollarse al menos hasta cierto grado, por sus propios medios, en su territorio, en su idioma, recuperando su memoria y no completamente dominados por una eterna deuda, cultural o económica, con el exterior benefactor[28].

El nacionalismo democrático es legítimo. Defiende el derecho de las naciones a existir y a desarrollarse reconociendo y respetando la diversidad interna. Esto excluye la expansión territorial de las naciones y muestra la necesidad de un compromiso con el crecimiento de la moralidad de los ciudadanos nacionales mediante la promoción de la democracia, la justicia social, la libertad, la igualdad y el respeto mutuo hacia la cultura y las diferencias. El nacionalismo democrático sólo podrá volverse cosmopolita si se compromete a respetar esos principios.

En mi opinión, se debería animar a todas las naciones –con o sin Estado– a crear condiciones que favorezcan el surgimiento del cosmopolitismo, como actitud que exige a las personas que miren a sus compatriotas bajo otro prisma, aumentando su conciencia del respeto, la dignidad, la libertad y la igualdad que deben aplicarse a todos los seres humanos.

Estoy convencida de que el programa político para el futuro de las naciones debería incluir un compromiso en favor de los ideales y los valores cosmopolitas capaz de difundir la acción política y de aportar una nueva dimensión moral a la identidad nacional. La llegada del cosmopolitismo requiere el compromiso de erradicar las ideologías social, política y económica basadas en la explotación de las personas y las naciones. Mientras no sea así, el cosmopolitismo sólo será una utopía. Su fuerza como ideología política y moral dependerá de su capacidad para actuar como fuerza de transformación capaz de dirigir un proceso pluridimensional para modificar las relaciones de poder en el seno de la sociedad. Creo que el cosmopolitismo deberá hacer frente a una oposición feroz.

Bibliografía

Appiah, Kwame Anthony

(2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers.* London and New York: Allen Lane-Penguin Books.

Barry, B.

(1979). «Statism and Nationalism: a Cosmopolitan Critique», en Shapiro, Ian y Beitz, C., *Political Theory and International Relations.* Princeton: Princeton University Press.

Beitz, C.

(1998) «Philosophy of International Relations», en *Routledge Encyclopedia of Philosophy.* Londres: Routledge.

Brilmayer, Lea. (eds.)

(1999). *Global Justice*. Nueva York: Nueva York University Press.

Brock, Gillian eta Brighouse, Harry

(2005). *The Political Philosophy of Cosmopolitanism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Delanty, G.

(2005). «The Idea of a Cosmopolitan Europe: On the Cultural Significance of Europeanization», *International Review of Sociology*, vol. 15, nº. 3 (pp. 405-421).

Giddens, A.

(1987 [1972]). *Durkheim on Politics and the State.* Londres: Fontana Paperbacks.

Grande, E.

(2006). «Cosmopolitan Political Science», *The British Journal of Sociology* vol. 57, nº. 1 (pp. 87-111).

Guibernau, M.

(1996). *Nationalisms*. Cambridge: Polity Press.

— (2004). «Anthony D. Smith on nations and national identity: a critical assessment», *Nations and Nationalism* vol. 10 (1/2), pp. 125-141.

— (2007). *The Identity of Nations.* Cambridge: Polity Press.

Habermas, J.

(2001). *The Postnational Constellation: Political Essays.* Cambridge: Polity Press.

Harry

(2005). *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge, University Press, pp. 10-27.

Held, David

(2002). «Cosmopolitanism: Ideas, Realities and Deficits», en Held, David y McGrew, Anthony (eds.) *Governing Globalization: Power, Authority and Global Governance.* Cambridge: Polity Press, pp. 305-324.

Held, D.

(2005). «Principles of Cosmopolitan Order» en Brock, Gillian y Brighouse, Harry, *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 10-27.

Himmelfarb, G.

(1996). «The illusions of cosmopolitanism» en Cohen, Joshua (ed) *Nussbaum, M. C. with respondents, For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism.* Boston, MA: Beacon Press, pp. 72-77.

Kant, E.

(1996). «Toward perpetual peace», en *Practical Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 311-352.

Kleingeld, P.

(Autumn, 2000). «Kantian patriotism», en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, nº. 4., pp. 313-341.

Kymlicka, W.

(2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship.* Oxford: Oxford, University Press.

Margalit, Avishai and Raz, Joseph
(1990). «National Self-Determination», *Journal of Philosophy* vol. 87/9, pp. 439-461.

Miller, D.
(1995). *On Nationality.* Oxford University Press.

— (1998). «The Limits of Cosmopolitan Justice» en Mapel, D. y Nardin, T. (eds.) *International Society: Diverse Ethical Perspectives*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 166-167.

Norris, P.
(2003 [2000]). «Global governance and cosmopolitan citizens» en Held, D. y McGrew, A. *The Global Transformations Reader.* Cambridge: Polity Press, pp. 287-297.

Nielsen, Kai
(1999). «Cosmopolitan Nationalism», *Monist* nº. 82, nº. 1, pp. 446-490.

Nussbaum, Martha C.
(1996). «Patriotism and Cosmopolitanism», en Cohen, Joshua (ed.) *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism,* Martha C Nussbaum with Respondents. Boston: Beacon Press, pp. 2-20.

O'Neill, O.
(1990). «Enlightenment as autonomy: Kant's vindication of reason», en Jordanova, L. and Hulme. P. (eds.) *The Enlightenment and its Shadows*. Londres: Routledge.

Pogge, T.
(1994). «Cosmopolitanism and Sovereignty», en Brown, C. (ed.) *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives.* Londres: Routledge, pp. 89-102.

— (1994). «An Egalitarian Law of Peoples», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 23, pp. 195-224.

— (2003 [2000]). «Priorities of Global Justice», en Held, D. and McGrew, A. *The Global Transformations Reader.* Cambridge: Polity Press, pp. 548-558.

Roy, Oliver
(2004). *Globalized Islam: The Search for a New Ummah.* New York: Columbia University Press.

Schmidt, J.
(1998). «Civility, Enlightenment and Society: conceptual confusions and Kantian remedies», *American Political Science Review*, nº. 92, pp. 419-427.

Smith, A. D.
(2003 [2000]). «Towards a Global Culture?», en Held, D. y McGrew, A. *The Global Transformations Reader.* Cambridge: Polity Press, pp. 278-296.

Sypnowich, C.
(2005). "Cosmopolitans, cosmopolitanism, and human flourishing", en «Principles of Cosmopolitan Order» en Brock, Gillian y Brighouse, Harry, *The Political Philosophy of Cosmopolitanism.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 55-74.

Tan, K.C.
(2004). *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism y Patriotism.* Cambridge: Cambridge University Press.

— (2005). «The demands of justice and national allegiances», en Brock, G. and Brighouse, H. *The Political Philosophy of Cosmopolitanism.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 164-179.

Tomlinson, J.
(2003 [2000]). "Global and cultural identity", en Held, D. y McGrew, A. *The Global Transformations Reader.* Cambridge: Polity Press, pp. 260-277.

Tönnies, F.
(1955). *Community and Association (Gemeinschaft und Gesellschaft).* Londres: Routledge & Kegan Paul.

Notas a la conferencia

[1] Guibernau, M. *Nationalisms* (Polity Press: Cambridge, 1996) p. 40.

[2] Giddens, A. *Durkheim on Politics and the State* (Fontana Paperbacks: London, 1987 [1972]) p. 202.

[3] Ver Guibernau, M. *Nationalisms* (Polity Press: Cambridge, 1996) p. 41.

[4] Ver Kant, E. «Toward perpetual peace» (1795) en *Practical Philosophy* (Cambridge University Press: Cambridge, 1996) p. 311-352.

[5] Pogge, T. W. «Priorities of Global Justice» en Held, D. y McGrew, A. *The Global Transformations Reader* (Polity Press: Cambridge, 2003 [2000] (2e édition)) (p. 548-558) p. 550.

[6] Tan, K.C. *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism* (Cambridge University Press: Cambridge, 2004) p. 91.

[7] Miller, D. *On Nationality* (Oxford University Press: 1995) p. 83.

[8] David Held refers to «thick» and «thin» cosmopolitanism. Ver, Held, D. «Principles of Cosmopolitan Order» en Brock, Gillian y Brighouse, Harry, *The Political Philosophy of Cosmopolitanism* (Cambridge University Press: Cambridge, 2005), p. 10-27, p. 17.

[9] Miller, D. «The Limits of Cosmopolitan Justice» en Mapel, D. and Nardin, T. (eds.) *International Society: Diverse Ethical Perspectives* (Princeton University Press: Princeton, NJ, 1998) p. 166-167.

[10] Miller, D. «The Limits of Cosmopolitan Justice» en Mapel, D. y Nardin, T. (eds.) *International Society: Diverse Ethical Perspectives* (Princeton University Press: Princeton, NJ, 1998) p. 166-167.

[11] Tan, K.C. «The demands of justice and national allegiances» en Brock, G. y Brighouse, H. *The Political Philosophy of Cosmopolitanism* (Cambridge University Press: Cambridge, 2005) (p. 164-179) p. 164.

[12] Tan, K.C. «The demands of justice and national allegiances» en Brock, G. y Brighouse, H. *The Political Philosophy of Cosmopolitanism* (Cambridge University Press: Cambridge, 2005) (p. 164-179) p. 167.

[13] Kleingeld, P. «Kantian patriotism» en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, nº. 4. (Autumn, 2000) (p. 313-341) p. 327.

[14] Tönnies, F. *Community and Association (Gemeinschaft und Gesellschaft)* (Routledge & Kegan Paul: London, 1955). p. 74.

[15] Tönnies, F. p. 74-5.

[16] Tönnies, F. p. 90.

[17] Tönnies, F. p. 88.

[18] Ver Kymlicka, 2001; Gutman 1996; Tamir 1992; D. Miller 1995 and Nielsen 1999.

[19] Himmelfarb, G. «The illusions of cosmopolitanism» en Cohen, Joshua (ed) *Nussbaum, M. C. with respondents, For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (Beacon Press: Boston, MA, 1996) (p. 72-77) p. 77.

[20] Tan, K.C. «The demands of justice and national allegiances» en Brock, G. and Brighouse, H. *The Political Philosophy of Cosmopolitanism* (Cambridge University Press: Cambridge, 2005) (p. 164-179) p. 164.

[21] Kymlicka, W. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship* (Oxford University Press: Oxford, 2001) p. 226).

[22] Tan, K. C. *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism* (Cambridge University Press: Cambridge, 2004) p. 96.

[23] Kymlicka, W. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship* (Oxford University Press: Oxford, 2001) p. 227.

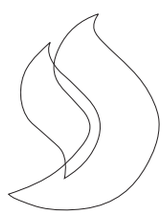
[24] Tan, K. C. *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism* (Cambridge University Press: Cambridge, 2004) p. 91.

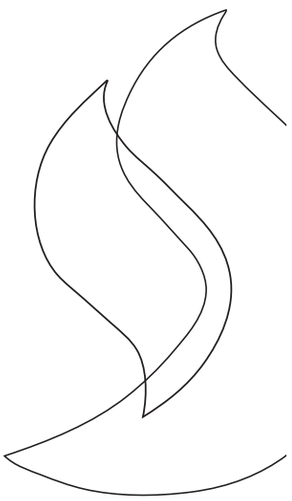
[25] Nielsen, Kai «Cosmopolitan Nationalism», *Monist* nº.82, nº. 1, 1999 (p. 446-490) p. 448-450.

[26] Ver I. Kant, *Practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 329.

[27] Nussbaum, Martha C. «Patriotism and Cosmopolitanism» en Cohen, Joshua (ed.) *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism Martha C Nussbaum with Respondents* (Beacon Press: Boston, 1996) p. 2-20, p. 4.

[28] Berlin, Isaiah *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History* (editado por Henry Hardy) (Pimlico: Londres, 1996) p. 264.





Mundos diferentes, sociedades plurales

Dra. Debora Spini
Universidad de Florencia. Florencia. Italia

Currículum

Es licenciada por la Universidad de Florencia y Doctora por la Escuela de Estudios Superiores Santa Ana de Pisa. Ha impartido clases de Ciencias Políticas y Teoría Política en la Universidad de Syracuse de Florencia, donde ha sido coordinadora del *Academic Internship Program*. Ha sido responsable del master de Sociología Filosofía de la Esfera pública en las Escuela de Ciencias Políticas Cesare Alfieri, de la Universidad de Florencia.

Es miembro de varias organizaciones académicas y de grupos de investigación, como el Coloquio sobre relaciones internacionales y ética, el Seminario de Filosofía política y participa en varios proyectos de investigación sobre Europa. Asimismo, es miembro de Euroforum, una organización sin ánimo de lucro cuya finalidad es dar a conocer a los ciudadanos italianos cuestiones europeas.

En un primer momento se interesa por las investigación de la historia de la teología protestante y el pensamiento político contractualista temprano. Sus investigaciones más recientes se centran en la filosofía política y social, en el estudio del futuro y legitimación de la democracia y de los derechos humanos en un mundo globalizado.

Debora Spini ha publicado ensayos sobre democracia y globalización, derechos humanos, y sobre la identidad europea. Sus publicaciones más recientes incluyen un libro sobre la sociedad civil postnacional, *La Società civile post nazionale*, (Meltemi ed., Roma, 2006) y ha co-escrito el libro *Le parole del mondo globale*.

Sinópsis

Una visión compartida del mundo es una base crucial para el establecimiento de vínculos sociales. Mi ponencia comenzará por analizar las distintas visiones del mundo elaboradas por la modernidad occidental. La modernidad consideraba el Mundo como un espacio a conquistar, tanto política como conceptualmente.

A continuación analizaré la transición desde la primera hasta la segunda modernidad. Mientras la soberanía moderna dividía el mundo en unidades territoriales, los procesos de globalización parecen hacer del espacio una dimensión irrelevante. Mi ponencia argumentará que las divisiones modernas del mundo se han visto superadas por el estado actual de las cosas: puede que el mundo se esté convirtiendo en uno solo, pero la causa no es el nacimiento de un nuevo espacio cosmopolita. El mundo se está convirtiendo en uno solo por el surgimiento de riesgos globales. La posibilidad completamente nueva de auto-destrucción aporta nueva vida y un nuevo significado a la categoría de Humanidad, que parecía haber quedado obsoleta y, sin embargo, esto no significa que el mundo vaya a ser un todo, pues estos desafíos plantean grandes cuestiones relacionadas con la justicia.

Mundos diferentes, sociedades plurales

Cuando empecé a trabajar en este documento, pensé que acabaría escribiendo algo sobre el pluralismo, los espacios públicos, el reconocimiento y demás. Sin embargo, luego, el título que me habían asignado empezó a intrigarme cada vez más y decidí tomármelo en serio: pensé que sería mejor escribir sobre la conexión que hay entre las imágenes que podemos tener del mundo que nos rodea y la forma en que sentimos el mundo en nuestro interior. En otras palabras, decidí centrarme en reflexionar sobre el modo en que nuestras visiones del mundo influyen en nuestra percepción de nosotros mismos y, por consiguiente, en nuestras construcciones social y política. Las visiones del mundo y la idea de uno mismo están estrechamente relacionadas. Los seres humanos se forman una representación de su posición en el mundo: esta percepción influye en gran medida o, incluso, determina en lo que piensan de sí mismos y en el significado de su propia existencia. Por consiguiente, las diferentes visiones del mundo tienen importantes repercusiones en las visiones que pueden desarrollar las personas y los grupos que componen la sociedad. En este documento, ofreceré algunas reflexiones dispersas de nuestra situación actual en las sociedades donde pueden coexistir las diferentes visiones del mundo.

También quisiera excusarme de antemano si en este documento encontráis pocas referencias, o ninguna, a los derechos humanos: no obstante, creo que lo que digo guarda relación con ellos, aunque puede no ser evidente. Se supone que los derechos humanos son válidos para la propia humanidad, y hacia el final de mi exposición argumentaré que el propio concepto de «humanidad» no es una herencia del siglo XVIII. Al contrario, la necesidad de pensar de nuevo en términos de humanidad y de su propio destino urge ahora más que nunca.

El mundo que nos rodea

Me gustaría empezar mis reflexiones con una re-evaluación específica del posicionamiento del mundo, el *cosmos* y la humanidad, típico de la modernidad y de Occidente. Con la llegada de la modernidad, el mundo conocido como «Tierra», cuna de la existencia humana y la historia, perdió su posición como centro del *cosmos*. Por otro lado, los hombres cada vez creían ocupar un papel más central en el mundo. Este nuevo posicionamiento tuvo sus consecuencias negativas: conllevó una fractura, una ruptura de la unidad y la armonía originales entre los hombres y el cosmos que los rodeaba. La modernidad temprana implicó un cambio sustancial en la relación entre el hombre y el universo puesto que impuso la autoridad final del yo como conquistador del mundo por medio de la sabiduría y la investigación racional. Es inevitable hacer referencia a Descartes. Por lo tanto, el yo moderno nació a raíz de una separación de la naturaleza y de un cosmos percibido como un todo sagrado. De hecho, la modernidad ha conducido a la afirmación de un modelo individualizado de subjetividad, que también podría ser formulado como un proyecto o trabajo en fase de desarrollo. El proceso de desacralización del mundo coincide con el surgimiento de este nuevo modelo de subjetividad. En la mentalidad moderna, el «mundo» ya no es animado, vital y cálido. Desencantado y privado de su alma, ahora hay que explicarlo en términos mecánicos: la principal metáfora para explicar «el mundo» es que el reloj sustituye al cuerpo, u organismo vivo[1].

Como ya se ha mencionado anteriormente de pasada, el término «hombres» no se coló entre las líneas de este documento sin más: fue elegido a propósito. La modernidad, en su comienzo, no incluía a las mujeres en todos los procesos y les asignaba, en el mejor de los casos, un papel marginal o residual. Las mujeres no compartían la sensación de ser algo «central» en el mundo, sino más bien una especie cercana al hombre, parasitaria. Además, durante mucho tiempo, no se permitió a las mujeres participar en ese modelo

de identidad como proyecto individualizado. Así, las mujeres acabaron desarrollando un mundo aparte caracterizado por la sombra y el silencio del *oikos*, el mundo de lo interior, la intimidad y la privacidad.

El mundo desencantado de la modernidad temprana tiene que ser descubierto y dominado, de forma metafórica pero, ante todo, de forma física: tal y como afirma Blumenberg, el impulso de la colonización de los mundos es típico de la modernidad. El mundo ha de estar trazado en un mapa, visualmente representado y, por lo tanto, capturado conceptualmente; al mismo tiempo, la Tierra ha de ser explorada, conquistada y ocupada. La crisis de un Cosmos metafísico abrió camino al mundo de la geografía y, por lo tanto, a los geopolíticos. Aunque haya sido percibido como, al menos parcialmente, oscuro y desconocido, el Mundo representa, al inicio de la modernidad, un terreno de conquista para el ser humano. El espacio inexplorado queda automáticamente abierto para la conquista: cada espacio sin reclamar debe ser considerado como un «pez suelto» (Sloterdijk 2002), no es propiedad de nadie y, por lo tanto, espera a su conquistador legítimo. La política de los hombres –*la virtù de Maquiavelo*– tiene la fuerza necesaria para imponer un orden artificial, mientras que la razón humana es capaz de «dar sentido al mundo» unificando los marcos cognitivos, sobre todo la ciencia moderna. Éste es el marco en el que se conceptualizó la soberanía moderna. Había que romper la unidad del *oikoumene* premoderno, había que fragmentar el espacio íntegro y someterlo al poder de la soberanía. Así es el mundo de Thomas Hobbes, de Westphalia –que, por supuesto, ha de entenderse más como un modelo que como un «hecho» histórico–. Más tarde, este asentamiento fue teorizado por Carl Schmitt en los términos del *Ius Publicum Europeaeum*.

Al mismo tiempo, se podría observar un fuerte paralelismo entre la necesidad de estudiar y plasmar el mundo exterior en un mapa, y la necesidad de estudiar y plasmar en un mapa la profundidad del mundo interior. Algunos discursos científicos arrojan luz sobre las zonas más recónditas de nuestra mente. La *Carte du Tendre* es un anticipo de los muchos mapas detallados sobre las pasiones y el afecto elaborados por la filosofía moral y, aún más, por la literatura a lo largo del siglo XVIII: una referencia para todos, además de nombres destacados como Hume, Smith, o Ferguson, es la visión de entomóloga que tiene Jane Austin de su microcosmos rural. En la modernidad madura, el psicoanálisis –huelga decir que el discurso psicoanalítico representa una de las mayores ambiciones de la ciencia moderna– estudia lo más profundo del subconsciente, igual que el Capitán Nemo llega con su Nautilus a lo más profundo del Océano. Tano el mundo exterior como el interior deben ser explorados, revelados y conquistados.

Imágenes del mundo

Ya se ha mencionado lo importante que es un entendimiento común del «mundo» como horizonte último del significado para la creación de lazos sociales. Las representaciones que hacemos de «cómo funciona el mundo», y las explicaciones que damos a todos los fenómenos físicos que componen nuestra experiencia del «mundo» desempeñan un papel fundamental en la visión que tenemos de los procesos sociales. Estas representaciones y explicaciones proporcionan el marco en el que las personas y grupos pueden desarrollar los valores y normas que, a su vez, orientarán su conducta política y social. Podríamos considerar la modernidad temprana como una época en la que las sociedades individuales tenían visiones homogéneas del mundo pero, si lo estudiamos con más detenimiento, encontraremos más matices. Blumenberg sugiere ver este proceso como una supresión progresiva de la capacidad hermenéutica y normativa de las imágenes del mundo –procedentes de la reflexión filosófica– para ser progresivamente sustituidas por los modelos del mundo creados por las ciencias naturales (Blumenberg 2001). Sin lugar a dudas, en los siglos XVII y XVIII, las lenguas de la ciencia moderna y la investigación racional alimentaron la ambición de proporcionar una «visión del mundo» indiscutible e incuestionable. Sin embargo, estaba lejos de ser algo indiscutible e incuestionable. En la misma Europa que asistió al nacimiento de la ciencia moderna, las brujas eran quemadas por protestantes y católicos, y miembros eminentes de la Royal Society seguían leyendo y comentando el Libro de las Revelaciones a lo largo de todo el siglo XVII. La cuestión es, más bien, que la ciencia moderna podía, por lo menos, alimentar la ambición de encontrar y, por lo tanto, afirmar la imagen del mundo que se consideraría finalmente como «verdadera»: los famosos cuadros de Vermeer, *El Geógrafo y Soldado* y *Muchacha Sonriendo*, representan esta ambición. El Geógrafo traza un mapa del mundo, y los mapas que produce colgarán de las paredes de un salón burgués, donde un soldado hace reír a una muchacha mientras le cuenta sus aventuras vividas en lugares lejanos, la mirada de esta joven, encerrada en su modelo del mundo, contiene y atesora el mundo entero.

No obstante, en la actualidad, llamémosla segunda modernidad, hipermodernidad o *surmodernité*, la mera posibilidad de compartir una, y sólo una imagen –o incluso un modelo– del mundo es cada vez más difícil. La propia categoría de «mundo», tanto en el sentido de marco conceptual como en el sentido de un conjunto de fronteras, parece desvanecerse. Ante todo, no queda nada por explorar. El mundo ha sido conquistado por completo: el *Welt* es ahora el *Umwelt*, el medioambiente, o la naranja azul que parece tan pequeña desde la distancia. Aunque no quede nada por explorar, el mundo ha sido privado de su significado como sistema de referencias por las fuerzas del mercado y los nuevos medios de comunicación. El diseño de la modernidad consistía en crear fronteras y espacios cerrados; en cierto modo, la soberanía moderna había «roto» el planeta y fragmentado su unidad en porciones de territorio separadas. Se podría esperar que la globalización devolviera algún tipo de unidad, pero los procesos que se suelen definir con esos términos son muy ambivalentes. El mundo se está volviendo global pero eso no significa que se esté volviendo uno. La globalización no se puede describir como la supresión de las fronteras para construir un amplio espacio cosmopolita. Al contrario, la globalización impone diferentes grupos de fronteras, cercamientos y atrincheramientos, aunque son muy diferentes a los habituales del mundo moderno. Estas visiones, tanto si se formulan en términos de «pérdida» –pérdida de identidad, pérdida de control, pérdida de relevancia– como en términos de algo «nuevo» –nuevo cosmopolitismo, nueva política, nuevo mundo– no logran representar la complejidad de la situación. El mundo completamente explorado ahora se encuentra «fragmegrado», según la definición de Rosenau, es decir, conformado por dinámicas contradictorias de fragmentación e integración. Las líneas de la integración fluyen entre un estado y otro, creando nuevos espacios políticos «integrados» y, por supuesto, fluyen por encima y a través de los estados. Cabe mencionar el papel de la hueca «sociedad civil global» o de la aún más hueca «sociedad en red». No obstante, a pesar de la creación de nuevos espacios políticos, los procesos de fragmentación también dan forma a la globalización, al perforar la piel de los actuales sistemas de gobierno territoriales: las consecuencias de este proceso son controvertidas. Aunque muchos intérpretes –como Beck, Aalborg y Rosenau– sostengan que esta crisis de los estados territoriales puede liberar energías sociales que antes estaban enjauladas por las fronteras estatales, es evidente que, a lo largo de esas líneas de fragmentación, se están formando subespacios aún más sofocantes y cerrados. «¿Dónde estoy?» solía ser una dimensión importante para definir «¿Quién soy?», y no sólo desde un punto de vista simbólico. La identidad colectiva pero también la personal, como resultado de prácticas históricas concretas, era determinada en gran medida por la ubicación espacial. La lista de todos los que han recalcado el papel de los organismos territoriales como productores de identidad es demasiado larga, incluso para empezar. Habermas y Badie sólo son las primeras referencias que se nos ocurren. Las *identités citoyennes* territorialmente definidas –el típico ejemplo es la revolución Francesa– han surgido exactamente porque los hombres podían identificarse como parte del mismo «país» o, en otras palabras, del mismo «estado», invalidando la determinación preexistente de identidades, como grupos étnicos, confesiones religiosas o pertenencia cultural/lingüística (Badie 1999). La globalización socava esa capa específica de la identidad; identidad que proporciona un sistema de gobierno vinculado a un territorio concreto. Sin embargo, a pesar de que se haya interpretado bajo diferentes prismas, este proceso aún puede ser reconducido para obtener un resultado, en cierto modo, similar. Además de Habermas y Badie, podríamos citar otros nombres: Sloterdijk señala el hecho de que la condición «global» conduce esencialmente a un yo sin determinación espacial y a un espacio sin un yo (Sloterdijk 2002). Geertz, por su parte, señala las consecuencias del hecho de que las «naciones» empiecen a comprenderse a sí mismas, con independencia del «país»; la crisis del capullo protector, en cierto modo artificial, que constituyen el «estado» y el «país» hace más atractivo un grupo diferente de determinaciones de identidad, como la «etnicidad», la «religión» o la «cultura» (Geertz 1999). Un punto de vista diferente, como el elaborado por Beck, subraya cómo la globalización está separando a la sociedad del territorio. Por consiguiente, Beck adopta lo que llama el cosmopolitismo metodológico «sociológico». Sin embargo, esta opción metodológica del cosmopolitismo, no oculta el hecho de que las sociedades, cada vez más automatizadas, experimentan importantes tendencias hacia el reafianzamiento. Esto hace que, en ocasiones, resulte difícil seguir el análisis de Beck cuando muestra la emergencia de una nueva generación de personas verdaderamente capaces de tener una «visión cosmopolita» del mundo (Beck 2006). Ayer, Alain Touraine nos recordó la ambivalencia de la modernidad. De hecho, ambivalencia es también la palabra clave para entender la globalización, independientemente de si se interpreta como una hipermodernidad o una postmodernidad.

Aunque la globalización aún no esté transformando el mundo en una cosmópolis, otras fuerzas están restaurando cierto tipo de unidad, aunque de naturaleza más trágica. Ahora se puede definir el mundo

como una «comunidad», pero una comunidad especial: una comunidad de destino que engloba a toda la humanidad. Esta comunidad no se puede formular en los mismos términos que en la escuela moderna temprana, *Jus naturale*, es decir, basándose en una capacidad de razonamiento compartido. Tampoco se puede basar en algún tipo de sentimiento compatriota o simpatía natural. El marco de referencia es completamente diferente. La humanidad es una comunidad de destino puesto que el mundo, como tal, hoy está en peligro: ésta es la naturaleza sin precedentes de los riesgos globales y los retos globales (Cerutti 2008). Por supuesto, el debate sobre qué son los riesgos globales y los retos globales es muy amplio, pero existe un acuerdo sustancial para identificar el calentamiento global y la posibilidad de una destrucción nuclear como riesgos «globales». Además, otras cuestiones pueden ser identificadas como supranacionales y transnacionales: por ejemplo, todo lo relacionado con el medio ambiente y la sostenibilidad. La cuestión es que, ahora, la humanidad tiene la posibilidad de destruir el mundo, ahora, las dimensiones temporal y espacial comparten la misma crisis: la posible aniquilación de todos los «dónde» y los «cuándo». La pregunta que sigue sin respuesta es hasta qué punto esta visión del mundo se basa en «algo que se nos escapa», al menos en nuestros sistemas de gobierno democráticos, y si esta visión ha sustituido por completo a la visión «moderna» tradicional del mundo. La muchacha del cuadro de Vermeer podía combinar su dimensión más íntima de la vida doméstica y privada con su imagen de modelo, de un mundo que colgaba de su pared, disponía de los instrumentos necesarios para garantizar la autenticidad de esa imagen que tenía en la pared. Ya no estamos en esa situación. Ya no podemos confiar en la caja de herramientas de la modernidad: la racionalidad instrumental, la ciencia moderna, la caja en la que los organismos políticos podrían encontrar los instrumentos para dar un sentido al mundo. Por lo menos, tenemos que adoptar continuamente una actitud de reflexión.

Morfología del "yo" global

El hecho de que el «mundo» ya no se pueda colgar de una pared como marco de referencia también tiene importantes consecuencias en las percepciones individuales y colectivas de uno mismo. En este punto, puede ser útil retomar el paralelismo existente entre «el mundo que nos rodea» –tal y como lo hemos definido antes, la visión del mundo compuesto por fenómenos físicos y sociales– y el mundo «que está en nosotros mismos», entendido como la percepción y la construcción de la identidad, que ya ha sido mencionada en este documento. Conocer la identidad es un proceso que se puede expresar con términos espaciales. «¿Quién soy?» es una pregunta que también se puede expresar en términos de *situación*[2], y mediante la doble pregunta «¿Dónde estoy?». Formulando la identidad en términos de «situación» también se arroja una luz sobre el hecho de que la identidad está, en cierto modo, en deuda con una perspectiva moral. El hecho de responder a la pregunta «¿dónde estoy?» implica necesariamente ser responsable del paradero de uno mismo y, por consiguiente, estar «en algún lugar donde ser encontrado», lo que constituye una aceptación implícita de la responsabilidad. Pero la dimensión temporal también puede ser crucial para recalcar la moral, e incluso las implicaciones sociales y políticas de la identidad. Este nexo es evidente en la categoría de *identité narrative* de Paul Ricoeur. El acto narrativo fuerza al narrador a «dar sentido» a su historia para que el oyente la comprenda: su narrativa específica, existencialmente única, tiene que abrir los ojos de la otra persona, debe traducir, explicar. Este acto de traducción supone, al mismo tiempo, una aceptación de la responsabilidad y la posibilidad de una total conciencia de sí mismo.

Por lo tanto, es difícil decir qué puede ser la condición específica del yo global. La obra de Muñoz, *Staring at the Sea* (Mirando el mar) (1997) capta perfectamente el lado más oscuro del yo global. Estas dos figuras enmascaradas intentan mirar al mar pero, en realidad, se miran así mismas en un espejo –aunque, como están enmascaradas, sólo ven sus máscaras–. ¿Un yo sin espacio? En algunos casos es así: esta es la situación de esas *élites* que, según Bauman viven ahora en «una burbuja». Muy a menudo, el yo global parece estar afectado por las mismas patologías que el yo moderno, pero llevado al grado más alto (Pulcini en D'Andrea e Pulcini, 2001). En algunos casos, el yo global es un yo atacado, que se aferra desesperadamente a una determinación nostálgica de la identidad, en un esfuerzo por ir contracorriente. También resulta muy difícil determinar la situación específica del yo que está a medio camino entre el presente continuo de los mercados de valores y la ausencia completa de esperanzas históricas significativas. El yo global tiene dos caras: es al mismo tiempo el ser nacido para comprar en el *non-lieu*, como los centros comerciales, o el joven de Londonistán que sueña con una sociedad virginal y anhela una edad de oro pura e inmaculada. En

lo referente a las sociedades ricas y avanzadas, el lado oscuro de la luna está representado por el individuo atomizado, que, al igual que un pájaro ante la serpiente, se detiene paralizado por la contemplación del sin fin de posibilidades aterradoras que se abren ante él. Y en lo referente al otro «mundo» –segundo o tercero, da igual–, el que no tiene acceso a las tarjetas de crédito, al dinero virtual, a Internet, el mundo que sigue trabajando en fábricas donde se explota a los trabajadores, la pregunta es más difícil de contestar.

Algo nuevo se agita en la post subjetividad de nuestras sociedades de la segunda modernidad. Están surgiendo nuevas sensibilidades y nuevas formas de solidaridad, preocupación y compromiso por encima de las antiguas fronteras de los estados. A menudo, esto se etiqueta precipitadamente como la nueva «sociedad civil global». Las ciencias sociales aún no han creado un mapa completo de este nuevo planeta y existe una verdadera necesidad de realizar un estudio sociológico sobre las dimensiones de Ágape y del don (Boltanski 1990). Esta nueva energía que, evidentemente, fluye por el planeta podría ser como un anuncio de un tipo diferente de «yo global». Podría representar una anticipación de un nuevo modelo de yo capaz de tejer lazos de solidaridad entre las diferencias culturales, y de percibir la relación que existe entre los fenómenos locales. Sea como fuere, no podemos separarlo del lado más oscuro del yo global. Los retos globales están construyendo un «mundo común», y dando un sentido nuevo a la mera noción de humanidad, que durante mucho tiempo estuvo relegada al rango de vieja reliquia de la Ilustración. Incluso una noción como la del «bien común de la humanidad» vuelve a estar en el candelero. Pero esto no significa necesariamente que las estrategias de solidaridad sean evidentes y claras. Al contrario, es posible que se estén abriendo nuevas grietas en cuestiones de justicia global y redistribución (D'Andrea en Giuntini, Meucci, Spini 2008). Aún no está claro si ya hemos adquirido las palabras para hablar de este mundo, o si nos hemos quedado sin palabras debido a la magnitud de los acontecimientos. Quizás, otro aspecto del yo global que requiere atención es su tendencia a la negación o, en otras palabras, la incapacidad de cargar con la responsabilidad de hacer frente a esos retos inmensos. Esta actitud básica de negación también puede estar representada en la vida diaria de los sistemas de gobierno democráticos.

¿Apertura o explosión?

Como la sociedad y el espacio son independientes la una del otro, en la actualidad hay diferentes visiones del mundo –a veces se solapan, a veces chocan claramente– que compiten por el espacio dentro de las sociedades individuales, al tiempo que las diferentes identidades colectivas se agrupan en un orden postnacional. El simple hecho de tener que vivir codo con codo no implica necesariamente que diferentes grupos, y las personas que los componen, puedan compartir el mismo paisaje mental: al contrario, la continua necesidad de estar juntos puede conducir a esas tendencias a atrincherarse mencionadas antes, sobre todo en los actuales contextos europeos. Los procesos de globalización no siempre «abren» espacios comunes. A menudo dan lugar a dinámicas de fragmentación y a un recrudecimiento de los conflictos. Las democracias contemporáneas se enfrentan al reto de cómo los diferentes paisajes mentales pueden coexistir en el mismo espacio político. Este reto se puede enfocar desde una doble perspectiva. En el nivel más evidente, surgen cuestiones sobre el funcionamiento diario de nuestras sociedades democráticas. En otro nivel, mucho más profundo, el pluralismo nos devuelve a la cara la pregunta de si las democracias occidentales están realmente viviendo de acuerdo con los estándares –respeto de las diferencias, apertura, etc.– que dicen respetar. Entre las estrategias disponibles para hacer frente a este reto, el pensamiento político occidental ha elaborado ese «arte de separación», encarnado por diferentes tipos de liberalismo. La versión de Rawl sobre el liberalismo político insiste en la separación entre las dimensiones de identidad que pueden considerarse «personales» y las que constituyen una identidad específicamente política. No obstante, la práctica de este arte de la separación se vuelve algo natural para las personas o grupos que se han desarrollado dentro del marco de la tradición occidental o, para ser más precisos, dentro de una corriente concreta de esa tradición, pero puede ser difícil o imposible para otros. No todas las personas o grupos podrán o querrán cumplir el requisito de separar lo que constituye la «identidad» –cultura, historia, idioma– de las capacidades características de los –buenos ciudadanos–. Sin embargo, el arte de la separación es difícil de practicar no sólo para quienes no compartieron el itinerario pasado de la modernización, sino también para las propias sociedades occidentales que han creado ese itinerario. Nuestro imaginario político no está completamente dominado por la imparcialidad, la justicia y la razón. Lo demuestran muchos aspectos del vocabulario político occidental: por poner un ejemplo, la nostalgia permanente por una dimensión «natural»de la política.

No es casualidad si el idioma de la «hermandad» con todas sus referencias perturbadoras al nacimiento, la sangre y la naturaleza, ha sido uno de los paradigmas utilizados durante más tiempo para representar la naturaleza de los vínculos políticos. El concepto de ciudadanía elaborado por los sistemas de gobierno occidentales también está muy influenciado por muchas suposiciones tácitas: para empezar, el género. La mera presencia de diferentes identidades dentro de nuestros sistemas de gobierno nos ha hecho ver hasta qué punto son profundas las raíces culturales e imaginarias de la ciudadanía política moderna, y la poca fuerza que tienen sus dimensiones simbólica y mítica.

Además, la posibilidad de distinguir entre una dimensión «privada-cultural» de la identidad y una dimensión «pública-política» se basa en otra separación profunda, entre el ámbito público y el privado. Sin embargo, la distinción entre el ámbito «público» y el «privado» no es algo que haya que dar por sentado. Es algo muy problemático: en primer lugar, porque esta distinción es característica de la modernidad occidental y, además, porque está constantemente en peligro, incluso en la versión extrema de la modernidad, como el tiempo en que vivimos. Cuestiones que solían formar parte de la más estricta intimidad, la vida, la muerte, el sexo y el cuerpo, forman parte del debate público, desdibujando las fronteras entre lo público y lo privado.

Mundos compartidos

De forma casi inevitable, estas cuestiones requieren naturalmente la presencia en el espacio público de actores, idiomas y modos de acción que no son los típicos del concepto tradicional de las políticas occidentales. Surge de nuevo la expresión «espacio público», que deberíamos dar por sentada. En la historia del pensamiento político moderno, el espacio público se entendía como el caldo de cultivo de la «opinión pública» y, por consiguiente, como el punto de origen de la legitimidad democrática, bajo la forma de la soberanía popular. El modelo del «espacio público» democrático introdujo un foro en el que los hombres –una vez más, no hay que olvidar el lenguaje inclusivo– se comprometían a realizar prácticas comunicativas conductivas para elaborar una voluntad común –en última instancia, representaba el terreno para el ejercicio de la autonomía moral y política–. Aquí, la naturaleza profundamente contradictoria de la segunda modernidad se deja ver bajo una forma diferente. Por un lado, de Sennett en adelante, una genealogía de la literatura muestra un declive generalizado de la relevancia de los espacios públicos. Por otro, la explosión de nuevos grupos, ONG, movimientos y redes, que está superando las antiguas fronteras, merece ser tomada en serio. Para definir esta galaxia como una nueva subjetividad emergente, capaz de albergar un mundo en su interior y de proyectar una mirada cosmopolita, tal y como hace Ulrich Beck, probablemente haya que pasar por alto algunos de sus aspectos oscuros. Sin embargo, tal y como se ha dicho antes, algo nuevo está fraguando y no sólo a nivel de la llamada sociedad civil global, sino también dentro de los espacios públicos que solían pertenecer a los estados nacionales-territoriales. No es descabellado decir que, incluso en nuestros sistemas de gobierno individuales, cada vez más ciudadanos están percibiendo la interconexión del mundo, y están empezando a comprender la verdadera complejidad del mundo. Por supuesto, a partir de esta imagen, podríamos –más bien, deberíamos– asociar fotografías más lúgubres de las sociedades que se están volviendo cada vez más fragmentadas, intolerantes e histéricas. Como italiana, no puedo borrar de mi memoria las recientes imágenes de las mujeres de Roma abandonando sus campamentos con escolta policial, para huir de la violencia.

Los dos aspectos son ciertos: de hecho, están estrechamente relacionados. Los espacios públicos se abren y se cierran al mismo tiempo. Están sufriendo cambios drásticos bajo el impulso de nuevos temas y nuevos actores, y el propio ámbito de la política está sufriendo una profunda transformación. En general, los políticos parecen cada vez menos capaces de proporcionar soluciones. Ni si quiera son capaces de dar sentido a las cosas: el espacio de la política está reduciéndose a dos extremos opuestos. Por un lado, nuestros espacios públicos a veces parecen estar envueltos en un silencio ensordecedor. La política se mueve hacia atrás bajo la ofensiva, aparentemente pacífica, de una tendencia creciente hacia la tecnocracia, de ahí que el papel de la «decisión» política parezca vacío de sentido, o claramente obsoleto. Los «expertos» –la mayoría del ámbito de la economía– piden que se les deje solos para trabajar en paz, sin ser molestados por políticos incompetentes y/o el público. Así, mientras que el pacto de caballeros de la «gobernanza global» se desarrolla tranquila y silenciosamente o, al menos, eso aparenta, los espacios públicos se están volviendo

demasiado ruidosos. A menudo, se alzan voces en tonos de horror y desesperación, aunque esas voces no son las mismas que solían resonar en la esfera pública de las democracias modernas. En otras palabras, un espacio específicamente político parece desvanecerse bajo el asalto de diferentes tipos de organismos, en primer lugar religiosos. Las fronteras de las decisiones públicas están avanzando tanto en terrenos como la vida y la muerte que los agentes que solían llenar nuestro espacio público a menudo parecen quedarse sin palabras. Y además, los actores políticos tradicionales se encuentran conceptualmente y prácticamente desarmados para hacer frente a los nuevos retos globales. Desde el punto de vista conceptual, porque les resulta difícil proporcionar categorías para «pensar» la política en esta condición de reflexividad, y desde el punto de vista práctico, porque los sistemas de gobierno individuales simplemente no tienen la fuerza necesaria para elaborar políticas efectivas y sufren una importante crisis de legitimidad. Por lo tanto, los espacios públicos son cada vez menos políticos, y están cada vez más cargados de referencias a los valores éticos fundamentales. El reto es lograr que coexistan las diferentes visiones del mundo, y conseguir que los diferentes mundos interiores, con sus necesidades de comunicación, se sitúen dentro de este marco.

En este contexto, el «reto del pluralismo» se vuelve cada vez más difícil de manejar. Cómo compartir los mundos dentro de una democracia es una cuestión que implica no sólo a la persona sino también a la dimensión colectiva de la identidad. A menudo, se ha evocado el paradigma del reconocimiento como un marco conceptual para una democracia que sí ve las diferencias. De hecho, el paradigma del reconocimiento enmarca la cuestión de la identidad –en el idioma utilizado antes, del «mundo interior»– en una perspectiva de diálogo, intersubjetiva, puesto que en este paradigma la identidad queda intrínsecamente vinculada al encuentro con la otredad, además de proporcionar una «gramática para el conflicto social». Este paradigma ha sido aplicado a los conflictos sociales, como en Honnetth y Habermas: las luchas políticas pasan a entenderse como luchas por el reconocimiento. Con esta raíz Hegeliana, el reconocimiento es básicamente una relación dialéctica –y, por lo tanto, necesariamente dual– que permite conocer la identidad subjetiva de uno mismo. Se hace hincapié en la palabra *relación*: cada persona es, en sí misma, el resultado de un proceso intersubjetivo. Las identidades colectivas no son monolitos, sino el resultado de una gran cadena de dialécticas del reconocimiento: cada identidad colectiva incluye un elemento reflexivo. Es algo de vital importancia para la dimensión política de la identidad: al reconocer su carácter reflexivo queda patente que las identidades colectivas nunca podrán ser conceptuadas por completo como atribuibles, y se reconoce su componente de intención/proyecto. Las biografías individuales resultan estar hechas de mundos interiores plurales, solapados y a menudo opuestos. La identidad personal de los hombres y las mujeres de las sociedades post-convencionales es una encrucijada –por no decir un campo de batalla– de diferentes experiencias y de marcos de referencia. Estas personas se enfrentan al reto de reconstruir su propia biografía como una narrativa valiosa. Pero no funciona así: en el mejor de los casos, nuestras democracias contemporáneas se parecen a las *Cinco Figuras Sentadas* de Muñoz, ensordecidas por el interminable ruido de fondo de voces aisladas. En el peor de los casos, el campo de batalla de la identidad no es una metáfora para describir a los yo plurales, sino una trágica condición de facto.

Ayer, Alain Touraine nos encomendó una importante tarea: ayudar a las personas, individuos y grupos, a manejar su propia ambivalencia sin demasiadas guerras, muertes y dolor. Debemos proporcionar espacios para el encuentro con la alteridad, espacios incluso para que los hombres y mujeres individuales esclarezcan las narrativas de su identidad y reinterpreten el mundo interior y el mundo que les rodea. De hecho, esta podría ser una nueva tarea para los espacios públicos de nuestras democracias contemporáneas. No obstante, las dinámicas de reconocimiento no se producen en el vacío. Los espacios públicos animados son un requisito previo pero también el resultado de una estructura sólida de los derechos constitucionales. La necesidad de espacios públicos capaces de manejar las identidades –colectivas e individuales– en toda su complejidad, permitiendo el desarrollo de una comunicación narrativa y no sólo argumentativa, no choca con la necesidad de preservar el esquema normativo de las democracias liberales. La legislación democrática liberal –la defensa de los derechos individuales, en el sentido más amplio– es necesaria para poder hacer este intercambio de narrativas. La protección de los derechos, incluso en su versión minimalista de las libertades negativas, es la *condición sine qua non* para el desarrollo de los espacios públicos. Este es el significado de los derechos y de los derechos humanos, que son el núcleo de nuestra conferencia: los requisitos previos que permiten a los hombres y mujeres construir narrativas de identidad individuales y sociales, y compartir las narrativas con otros.

Tradicionalmente, esta función era llevada a cabo por estados nacionales territoriales. El reto consiste en construir espacios post-nacionales que podrían proporcionar un marco para dar sentido a los organismos políticos. Necesitamos la política, necesitamos espacios políticos auténticos: es la única forma de hacer que los diferentes mundos entren en la misma órbita, en vez de chocar en la batalla de los conflictos de identidad, donde nadie gana. El mero trabajo «político» es cada vez más difícil: dicho de forma más concreta, el ámbito de acción de la política –y, por consiguiente, de los sistemas de gobierno democráticos– parece encogerse sin cesar.

Democracias–¿Para qué?

Es posible llegar a un consenso en las decisiones: pero si no se pudiera tomar ninguna decisión a través de la política, las cosas serían diferentes. El espacio público acaba siendo el campo de batalla de las «visiones del mundo» opuestas, de los valores fundamentales indiscutibles, sin ningún debate que permita un atisbo de cambio. Sin duda, las democracias contemporáneas se enfrentan a la necesidad de aceptar la diferencia, en lugar de limitarse a practicar el arte de la separación y, la mera coexistencia de las identidades que conviven sin mezclarse unas con otras, puede ser suficiente. Si las democracias occidentales tienen que ser fieles a sí mismas, no podrán negar a los demás el derecho a traer la riqueza de la historia y las identidades a sus espacios públicos. Sin embargo, la indiferencia no parece ser el peor de los peligros: el peligro es, más bien, que la frágil vida de las democracias puede quedar expuesta a conflictos insalvables entre las visiones del mundo mutuamente excluyentes –una vez más, entendidas como marcos cognitivos que dan lugar a principios y valores–. Por lo tanto, los sistemas de gobierno democráticos se encuentran atrapados entre un debilitamiento progresivo de la relevancia y la función de los espacios públicos, y el peligro de una explosión del espacio público bajo el peso excesivo de los puntos de vista irreconciliables. Mientras tanto, la verdadera agenda permanece intacta pero el psicodrama de la política de la identidad prosigue. Cada vez que el cuerpo de una mujer suscita una disputa, salen a relucir la «naturaleza», las referencias a «Dios», a la «familia» y a nuestra «identidad»: es una especie de *détournement*, señalando aquello para lo que tenemos palabras, en vez de quedarnos paralizados ante aquello que no sabemos cómo expresar, cómo resolver. Una vez más, nos quedamos sin palabras ante la magnitud de las tareas que debemos acometer. Los espacios públicos deben servir para esto: proporcionar palabras para hablar del mundo, su fragilidad, su vulnerabilidad. Ayudar a los ciudadanos a saber dónde están. Sólo en los espacios públicos democráticos podremos crear lazos de responsabilidad mutua, que son muy diferentes de los lazos de la «nacionalidad» y también de los lazos de «comunidad», que desempeñan un papel tan importante en algunos aspectos de la política de la identidad. Pero, probablemente, este es el momento en que los lazos de la humanidad se están volviendo cada vez más reales. No son una herencia del siglo XVIII. Aunque, como ya hemos comentado antes, el hecho de reconocer al mundo como una comunidad de justicia no significa tener una solución. Estamos muy lejos de encontrar una solución «justa» a muchos de los conflictos de nuestro *globale Zeit*. Pero, al menos, los espacios públicos democráticos pueden proporcionar herramientas para que las personas y los grupos empiecen a conocer el mundo que les rodea, lo que arrojará una nueva luz sobre su mundo interior. Al menos, los espacios públicos democráticos, cuando se comprometen en serio a dar más sentido a la política participativa, tal como la ilustra Nadia Urbinati, pueden proporcionar foros en los que alzar las diferentes voces y donde unos pueden escuchar a otros. Quizás no exista una solución justa para nuestros problemas pero, como mínimo, tenemos la responsabilidad de intentarlo.

Notas a la conferencia

[1] Soy consciente de que éste es sólo uno de los modelos de subjetividad que surgieron a lo largo de la Modernidad Occidental, y de que la afirmación de este modelo de subjetividad ha sido más controvertida de lo que puede parecer en estas líneas. He decidido recalcar este aspecto debido al argumento general de este documento. No obstante, agradezco a Nadia Urbinati que me haya indicado la necesidad de argumentar mejor este punto.

[2] Utilizo este término grosso modo en el mismo sentido que en Braidotti 1994

Bibliografía

Albrow, M.
(1996). *The Global Age. State and Society beyond Modernity*, Stanford University Press.

Badie, B.
(1999). *Un monde sans souveraineté: les Etats entre ruse et responsabilità,* París: Fayard.

Beck, U.
(1998). *The World Risk Society*. Cambridge: Polity Press.
—(2006). *The Cosmopolitan Vision*, Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press.

Boltanski, L.
(1990). *L'amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*. París: Metaillé.

Blumbenberg, H.
(1987). *The Genesis of the Copernican World*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
—(1961). "Immagini del mondo e modelli del mondo", *Discipline filosofiche*, 2001/año XI, nueva serie nº. 1 "Hermeneutica", pp. 13-23, en un principio publicado como "Weltbilder und Weltmodellen" in *Nachrichten in Giessener Hochschulgesellschaft*, vol. XXX, Schmitz, Giessen, pp. 67-75.

Braidotti, R.
(1994) *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. Nueva York: Columbia University Press.

Cerutti, F.
(2008). *Global Challenges for Leviathan: A Political Philosophy of Nuclear Weapons and Global Warming*. Nueva York: Lexington Books.

D'Andrea D. y Pulcini E., eds.
(2001). *Filosofie della Globalizzazione*. Pisa: Ets.

D'Andrea D.
(2001). *Prigionieri della modernità. Individuo e politica all'epoca della Globalizzazione*, en D'Andrea D. y Pulcini E. eds.
— (2008). *Rischio*, en Giuntini A., Meucci P., Spini D., eds.

Geertz. C.
(1999). *Mondo Globale, Mondi Locali*. Bologna: Il Mulino.

Giuntini A., Meucci P., Spini D. eds.
(2008). *Parole del Mondo Globale*. Pisa: Ets.

Innerarity D.
(2006). *El nuevo espacio público*. Madrid: Espasa.

Pulcini E.
(2001). *L'Io globale, crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà*, en D'Andrea y Pulcini, eds.

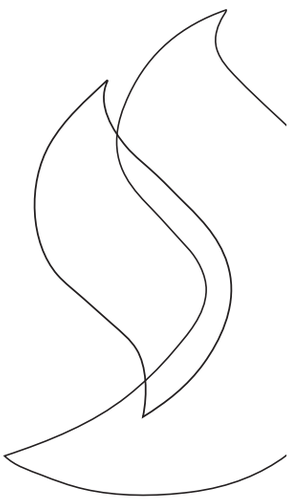
Ricoeur, P.
(1983-1985). *Temps et Recit*. París: Éditions du Seuil.

Sachs, W. ed.
(2002). *The Jo'burg Memo: fairness in a fragile world; memorandum for the World Summit on Sustainable Development*. Berlín: Heinrich Böll Foundation.

Rosenau J.
(2003). *Distant Proximities, Dynamics beyond Globalization*. Princeton University Press.

Sloterdijk, P.
(2002). *Sphären III-Schäume, Pluralistische Sphärologie*.

Taylor, C.
(2004) *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press.



Quebec y la integración democrática de la diversidad cultural. Una síntesis de la Comisión Bouchard-Taylor

Sr. Luc vigneault
Universidad de Moncton. New Brunswick. Canadá

Currículum

Luc Vigneault es Director del Departamento de Ciencias Humanas y Profesor de Filosofía de la Universidad de Moncton en Edmundston (Canadá), así como Profesor asociado de la Facultad de Filosofía de la Universidad Laval de Quebec (Canadá).

Está especialmente interesado por la repercusión de la filosofía de Hegel en las corrientes filosóficas contemporáneas. Sus trabajos de investigación y publicaciones giran principalmente en torno a la construcción narrativa de las identidades políticas, la relación entre literatura y filosofía y educación y ciudadanía.

Es uno de los expertos del Comité Consultivo para la integración de la educación para la ciudadanía en los programas escolares de enseñanza primaria y secundaria, impulsado por el Ministerio de Educación del Nuevo-Brunswick (Canadá).

Ha publicado y dirigido recientemente *La vérité du récit, Hommage à Thierry Hentsch*, en colaboración con Blanca Navarro Pardiñas, (Ed. Les Presses de l'Université Laval, Quebec, 2008), *Culture et technoscience: des enjeux du sens à la culture. Approche d'une logique multidisciplinaire*, en colaboración con René Blais, (Ed. Les Presses de l'Université Laval, Quebec, 2006), *Droits démocratiques et identités*, en colaboración con Bjarne Melkevik, (Ed. Les Presses de l'Université Laval, Quebec, 2006). Y está preparando la traducción francesa del ensayo *Ética de la hospitalidad* de Daniel Innerarity.

Sinópsis

En febrero de 2007, el gobierno del partido liberal de Quebec anunciaba la creación de una Comisión Consultiva para la integración de las diferencias culturales, presidida por dos intelectuales quebequenses de gran renombre: Gérard Bouchard, sociólogo e historiador, y el filósofo, de reconocido prestigio internacional, Charles Taylor.

El mandato de dicha comisión era proponer al gobierno las recomendaciones oportunas, fundamentadas en valores políticos y sociales comunes y reconocidos por el conjunto de los quebequenses. Una iniciativa sin duda propiciada por la serie de incidentes sociales y políticos registrados en Quebec durante el año 2006.

Dichos acontecimientos, ampliamente mediatizados, a menudo por afán de sensacionalismo, ponían de relieve una forma de intolerancia hacia lo que pueda perturbar los valores y el sentido de igualdad de los quebequenses.

Pero también cabe otra lectura muy diferente respecto a la creación de dicha comisión, desde el punto de vista identitario y político. Dicha voluntad de analizar la manera de proceder a ciertas integraciones es también una señal de la profunda transición identitaria que vive la nación. Recurriendo al debate público para analizar la cuestión de la identidad y de las relaciones interculturales de la nación quebequensa, la Comisión pretende responder a algunas de las más fundamentales preocupaciones de muchas sociedades occidentales: la desestabilización de los Estados-Nación y la gestión compleja de la diversidad y de las relaciones interculturales.

Bajo esa perspectiva, abordaré en mi conferencia el contexto, los retos y las conclusiones del Informe de la Comisión Bouchard-Taylor.

Quebec y la integración democrática de la diversidad cultural. Una síntesis de la Comisión Bouchard-Taylor

Introducción

Este año, la sociedad quebequesa ha sido invitada a debatir sobre una de las cuestiones más sensibles para la vida en cualquier comunidad: la identidad, la inmigración y la recepción de la diversidad cultural en una sociedad de acogida. Es una cuestión espinosa que casi siempre se evita, simplemente por precaución. Jugar políticamente con los sentimientos de identidad, de pertenencia, de representación, es un juego peligroso, no exento de susceptibilidades. En primer lugar, podemos decir que la sociedad quebequesa tuvo el privilegio de abordar una cuestión tan esencial en un espacio de debate público. La Comisión Bouchard-Taylor constituyó, de hecho, una ocasión formidable para debatir en público, con las limitaciones y los excesos que cabe esperar, sobre las prácticas de integración democrática de la diversidad cultural y, de forma más amplia, sobre la idea que tenemos del prójimo, de nosotros mismos, de nuestro sentido de la tolerancia, del reconocimiento que otorgamos a los recién llegados. Sin lugar a dudas, la aventura de esta comisión, en su conjunto, ha sido una experiencia positiva de democracia participativa y de pedagogía política.

Los medios de comunicación nacionales siguieron de cerca este evento al que llamaron «la crisis de los acomodamientos razonables en Quebec», utilizando un concepto procedente del derecho laboral, pero aplicándolo a las relaciones interculturales. Los medios de comunicación cubrían, concretamente, una serie de incidentes entre diferentes comunidades étnicas que se produjeron, sobre todo, en la región de Montreal, la metrópolis de Quebec, donde conviven la gran mayoría de las comunidades de inmigrantes «más de un 85%». Aunque la mayoría de estos incidentes se solucionaron de forma amistosa, se sintió cierta preocupación entre la población. Los medios de comunicación siguieron muy de cerca de los partidos de la oposición, que aprovecharon los acontecimientos para convertirlos en una cuestión de identidad. Esto bastó para que el gobierno liberal de Jean Charest, decidiera crear el 8 de febrero de 2007 una Comisión de Consultas Sobre las Prácticas de Acomodamiento Relacionadas con las Diferencias Culturales. El gobierno colocó a la cabeza de esta comisión a dos de los intelectuales más respetados de Quebec, cuya influencia es notoria: Gérard Bouchard, sociólogo e historiador, profesor de la Universidad de Quebec en Chicoutimi, conocido por sus numerosos escritos sobre la identidad y la cultura quebequesas, y Charles Taylor, filósofo conocido en todo el mundo y, sobre todo, un filósofo que centra su obra en la cuestión de la formación de la identidad. Dos grandes intelectuales comprometidos pero, también, dos grandes profesores que han aprovechado su experiencia y sus conocimientos para redactar un informe cuyo valor pedagógico, a pesar del tono en ocasiones paternalista, es indiscutible.

Los foros, consultas y coloquios de la Comisión Bouchard-Taylor, muy mediatizada, disfrutaron de un índice de participación ejemplar de la población quebequesa. Un entusiasmo pocas veces visto entre la población desde hacía mucho tiempo. Con un sólido equipo de expertos, la Comisión Bouchard-Taylor recorrió Quebec realizando una importante cantidad de trabajos, foros, audiencias, consultas, análisis y estudios científicos encargados. Tras recibir más de 900 tesinas de distintas procedencias y diferentes análisis, los comisarios elaboraron un informe final de más de 300 páginas, publicado el 22 de mayo de 2008, proponiendo 37 recomendaciones[1].

El mandato de la Comisión, tal y como fue comunicado, se resume de la siguiente manera:

a) Hacer un retrato de las prácticas de acomodamiento que se han instaurado en Quebec.

b) Analizar los retos asociados a esas prácticas teniendo en cuenta las experiencias de otras sociedades.

c) Realizar una amplia consulta sobre el tema.

d) Formular recomendaciones al gobierno para que esas prácticas de acomodamiento respeten los valores de la sociedad quebequesa, como sociedad pluralista, democrática e igualitaria.

Lejos de limitarse, como algunos esperaban, a un ejercicio jurídico para tratar las demandas de acomodamiento, los comisarios, Gérard Bouchard y Charles Taylor, abordaron el mandato del gobierno con la perspectiva más amplia posible de los acomodamientos razonables, entendiéndolos como «el síntoma de un problema más fundamental que afecta al modelo de integración sociocultural establecido en Quebec desde los años 1970» (p.17). En un intento por evitar que la cuestión de los acomodamientos razonables se limitara a un ejercicio jurídico, la posición de los comisarios se situó en la resolución de los conflictos de forma política: negociar en vez de zanjar, dialogar en vez de imponer. Puesto que la consecuencia de recurrir a la maquinaria jurídica para zanjar las diferencias es aislar, decepcionar o frustrar a una de las partes, el hilo conductor del informe favorece un enfoque de participación ciudadana, donde los conflictos, aparentes o reales, deben resolverse mediante el diálogo.

Una vez expuesto el contexto de la creación de esta comisión y de la problemática de la gestión de la diversidad cultural en Quebec, me gustaría abordar los dos ejes que, en mi opinión, son los más fundamentales del informe: el modelo intercultural propio de Quebec y el principio de la laicidad abierta propuesto por los comisarios. Hay que tener en cuenta que el análisis del informe que propongo ha sido hecho *sobre la marcha*, puesto que el informe acaba de ser entregado. Por supuesto, he pensado que las cuestiones abordadas merecían al mismo tiempo una reflexión mucho más profunda y un debate colectivo más amplio. A mi parecer, el informe de la Comisión Bouchard-Taylor sólo cobrará todo su sentido si se cumplen estas dos condiciones.

Los retos de la integración democrática de la diversidad en Quebec

El reto en materia de integración y de gestión de la diversidad cultural no es una cuestión propia de Quebec. Desde hace algún tiempo, asistimos en todas partes, sobre todo en los países occidentales, a cierto malestar debido al flujo creciente de inmigrantes cuyos orígenes étnicos y religiosos son cada vez más variados. Aunque los países de acogida, tradicionalmente más homogéneos, parecen tener más dificultades que otros, el fenómeno plantea dificultades en todos los países occidentales.

Los cambios radicales de la inmigración en Quebec, y en Canadá, son aún más visibles desde hace veinte años. Antes de este periodo reciente, Quebec se había acostumbrado a una inmigración, en general, bastante homogénea, procedente sobre todo de Europa y de una cultura religiosa que casi siempre se limitaba a la religión judeocristiana. Si dejamos de lado la inmigración asiática –china o vietnamita–, fue una inmigración poco visible, que se integró, se fundió incluso, con la población mayoritaria de la metrópolis. Aparte de Montreal, el índice de inmigración era prácticamente inexistente, a excepción de los trabajadores temporales. En este contexto de una sociedad de acogida formada por una referencia mayoritaria de quebequeses de origen canadiense-francés, el problema de la integración de la diversidad étnica y cultural siempre ha ocupado un segundo plano. Sobre todo, porque casi todos los recién llegados se integraban con la minoría anglófona de Quebec. Esta asimilación pasiva estimulará, *a posteriori*, un conjunto de acciones que conducirán a una política de interculturalismo.

Desde hace algo más de diez años, este fenómeno se enfrenta a una realidad muy diferente, donde la diversificación de la inmigración en Quebec aumenta sin cesar. Por lo tanto, Quebec ha pasado de una inmigración relativamente asimilada de forma homogénea a una inmigración extremadamente heterogénea procedente de todos los rincones del mundo y que conlleva una diversidad cultural y étnica sin precedentes. Quebec, que tiene algo más de 7,7 millones de habitantes, recibe alrededor de 45.000 inmigrantes

al año y es probable que esta cifra aumente en los próximos años. El gobierno actual propone incluso aumentar esta cifra a 55.000 para colmar las necesidades de personal. A partir de ahora, estos inmigrantes, elegidos en su mayoría por sus competencias, serán elegidos también según su pertenencia a la francofonía. En este sentido, el informe Bouchard-Taylor sostiene que el gran reto de Quebec consiste en intentar reforzar esa filiación francófona, estimulando al mismo tiempo el crecimiento social de la especificidad cultural de Quebec mediante la integración de los recién llegados. De este modo, Quebec modificaría el paisaje de su identidad. Una identidad que paradójicamente se afirma más que nunca pero que sigue siendo frágil. Lo que está en juego es una imagen de Quebec como nación cívica, que ya no se define por la mayoría canadiense-francesa de pura cepa, sino por el hecho de que vivimos en el mismo territorio y que nos definimos por una cultura pública común.

En este sentido, la situación de Quebec es particular porque es mayoritaria desde el punto de vista francófono pero radicalmente minoritaria tanto dentro de Canadá como de Norteamérica. Los quebequeses, que representan apenas un 3% de la población norteamericana, siempre han vivido con un sentimiento de fragilidad. Esta sensación se ha visto agudizada por la tensión que ha creado la afluencia de una diversidad tan grande y tan rápida. Sin olvidar la amenaza que sufre la identidad, a la cultura quebequesa nunca le ha ido tan bien. La gestión, e incluso la integración de la diversidad desde el punto de vista étnico, cultural o religioso, representan uno de los retos más importantes de Quebec (p.189).

Contrariamente a aquellos que pensaban que en Quebec había una crisis de los acomodamientos razonables, el informe Bouchard-Taylor prefiere hablar de una crisis de las *percepciones*. Esta constatación contrarió a una buena parte de la población, pero resulta bien fundada según un análisis minucioso de la Comisión sobre el conjunto de los fenómenos de naturaleza conflictiva que han tenido lugar en los últimos años. Tras haber examinado 21 de los casos más mediatizados, los comisarios llegaron a la conclusión de que 15 casos presentaban un índice de distorsiones mediáticas inadmisible desde el punto de vista científico. El informe Bouchard-Taylor considera que existe una diferencia entre la percepción de la población y las prácticas concretas sobre el terreno.

La crisis evocada por los medios de comunicación no es una crisis de acomodamientos con la diversidad sino una crisis de percepciones, alimentada por una inquietud con referencia a la identidad. La lucha de identidades en Quebec existe desde hace ya 400 años. De hecho, este año celebramos los 400 años de la fundación de Quebec. Quebec siempre ha ganado las duras batallas de su búsqueda de identidad pero la isla de cultura francófona que representa sigue siendo una búsqueda de identidad bajo presión. En este aspecto, nuestra situación es muy similar a la de los vascos y los catalanes de España. ¿Cómo conciliar la afirmación de la diferencia dentro del Estado y la diferencia dentro de su propio territorio? ¿Qué modelo de integración puede cumplir estas dos exigencias?

El proyecto quebequés del interculturalismo

Uno de los aspectos más importantes del informe de la Comisión Bouchard-Taylor es el modelo que propone de una gestión democrática de la diversidad cultural. Este modelo debe responder a una búsqueda de equilibrio entre los valores comunes de los quebequeses y la nueva realidad de integración de la diversidad. En vez de proponer un modelo elaborado para responder a las circunstancias de las demandas de acomodamiento, la Comisión ha preferido demostrar que ya existe un modelo original en Quebec, distinto del multiculturalismo canadiense, y que ha tomado forma desde hace cerca de cuarenta años. Este modelo, que llamaremos interculturalista, nunca ha sido calificado como tal ni, aún menos, formalizado mediante un enunciado político o una ley adoptada.

Sin embargo, en la práctica, este modelo existe en Quebec. Incluso, refleja un largo recorrido que demuestra la existencia de una voluntad real de integración por parte de los recién llegados y no una asimilación. Aunque todavía no se utilizaba el término «interculturalismo», la esencia de este proceso surgió a partir de la Revolución Tranquila de los años 60[2]. El recorrido del interculturalismo está lleno de hitos. Valga como ejemplo la Carta de Derechos y Libertades de la Persona de Quebec, firmada en 1975 –que precedió a la Carta Canadiense–, que reconocía a los miembros de las comunidades étnicas el derecho a «mantener y hacer progresar su propia vida cultural con los otros miembros de su grupo» (artículo 43);

la creación de la ley 101 que hace del francés el idioma oficial y la lengua de uso público en Quebec. En 1978, el gobierno introdujo en los documentos oficiales el concepto de «cultura de convergencia», que sugería un acercamiento intercultural basado en la cultura francófona como punto común. Además, un plan de acción en honor a las comunidades culturales con fecha de 1981 amplia el concepto de «cultura de convergencia» y propone la supresión de toda forma de discriminación en el lugar que ocupan las comunidades culturales así como el fomento de la mayor representación posible de estas comunidades dentro de las instancias públicas. En 1990, en un documento presentado por el Ministerio de la Inmigración, se dio otro paso importante en materia de integración de la diversidad: se propuso un contrato moral entre la sociedad de acogida y los recién llegados. Este contrato se basa, esencialmente, en tres elementos:

a) El francés como idioma común de la vida pública.

b) La democracia y la participación en la vida ciudadana.

c) El pluralismo y el intercambio intercomunitario.

Se designa siempre a la cultura francófona como eje de la integración. Esta estructura de acogida deberá estar abierta a las contribuciones no-francófonas. Se afirmarán las dimensiones más fundamentales de la política de integración: principio de reciprocidad, inmigración como condición esencial del desarrollo de Quebec, integración y no-asimilación, fomento de las relaciones interculturales, necesidad de armonizar nuestras diferencias, de resolver los conflictos de forma pacífica. Incluso asistimos a la aparición de la idea de acomodamientos entre las diferentes culturas.

A finales de los años 1990, se sustituye el concepto de comunidad cultural o de grupos étnicos por otro más universal y más neutro, el de la ciudadanía. Este concepto pretende resaltar el valor cívico y social de la identidad, en vez de la pertenencia a un grupo. Como decía, la cuestión de la identidad pasa de la comunidad étnica a la nación cívica: una nación quebequesa, minoritaria pero, ahora, más capaz de elegir su propio destino. Creo que, en este punto, podemos encontrar un aspecto débil importante del informe: esta ciudadanía debería haber sido claramente definida por el informe Bouchard-Taylor pero no fue así. Sin embargo, esta definición habría tenido la ventaja de, en primer lugar, definir mejor las relaciones de fuerza entre Quebec y la federación canadiense y, en segundo lugar, explicar mejor el sentido de la identidad civil. Se trata de una laguna que cuenta con la excusa de ser una cuestión muy compleja, que quizás merezca una reflexión aparte.

Todo el recorrido de Quebec en materia de integración está marcado por la construcción de una filosofía pluralista y liberal. Los comisarios citarán esta idea al desarrollar el *pluralismo integrador*, un pluralismo activo dentro del modelo de interculturalismo propio de Quebec. El pluralismo integrador, concepto esencial en la lógica de este informe, insiste en la idea de una integración activa de las dimensiones social, política, económica y ética, en la gestión de la diversidad.

A lo largo de todo su desarrollo, el modelo quebequés intentó diferenciarse del multiculturalismo canadiense. Aunque no sea totalmente opuesto al multiculturalismo canadiense, el modelo del interculturalismo quebequés es, en algunos aspectos, muy diferente. A diferencia del multiculturalismo canadiense, que resalta la diversidad a expensas de la continuidad, sin dejar espacio para una tradición fundadora, el interculturalismo fomenta las interacciones respetando las diferencias pero manteniendo una tensión entre dos polos esenciales: por un lado la diversidad etnocultural y, por otro, la continuidad de un núcleo de cultura francófona, así como la preservación del vínculo social (p.119). La diferencia del modelo quebequés radica en que es un término medio. Se trata de acercar sin fusionar. Está a caballo entre el modelo de asimilación de la República Francesa, por ejemplo, y el multiculturalismo canadiense, donde ninguna etnia es más importante que otra, lo cual es formidable en Canadá pero imposible en Quebec. Sin lugar a dudas, el modelo de asimilación al estilo de Francia o Dinamarca no se podría aplicar en Quebec aunque, en realidad, a algunos les gustaría mucho. Debido a la situación minoritaria de los quebequeses francófonos y de las tres culturas fundadoras –francesa, británica y autóctona–, el modelo etnocentrista resulta imposible. El multiculturalismo canadiense tampoco es viable por otra razón: debilitaría, o incluso dislocaría a la minoría francófona dentro de Canadá. Las preocupaciones no son las mismas en el Canadá inglés y en Quebec. Aunque es cierto que en el Canadá inglés existen reacciones negativas hacia la integración de

la diversidad, no existe lo que los comisarios llaman «la preocupación existencial del minoritario». No hay una preocupación por preservar una cultura fundadora ni una identidad singular.

Teniendo en cuenta todo lo arriba citado, el informe Bouchard-Taylor recomienda el modelo del interculturalismo, un modelo basado en una filosofía del pluralismo integrador, un interculturalismo más activo, más comprometido con la capacidad de integrar no sólo las dimensiones jurídicas, sino también económicas, sociales y cívicas. Este modelo permite avanzar en materia de integración y, al mismo tiempo, sigue desarrollando una «cultura ciudadana» (p.125), favoreciendo la práctica de las interacciones en lugar de una integración pasiva. Las recomendaciones sugeridas por el informe sobre el desarrollo de una cultura de la integración se resumen en 8 puntos:

- El francés como lengua pública común por su función altamente integradora.
- El desarrollo de un sentimiento de pertenencia a través de la escuela, la vida cívica, los intercambios culturales o el conocimiento de la historia y el territorio.
- La explotación y el fomento de valores comunes como factores de acercamiento y solidaridad. Es decir, estudiar los puntos comunes y no las diferencias.
- La construcción de una memoria nacional que tenga en cuenta la repercusión de la diversidad etnocultural en el desarrollo de Quebec.
- La creación artística y literaria como alimento de la imaginación quebequesa.
- La participación ciudadana mediante debates democráticos (como esta Comisión).
- El desarrollo de la idea asociativa fomentando las iniciativas intercomunitarias para fomentar la idea de que la diferencia cultural no es un problema sino una baza.
- El fomento de los símbolos y de los mecanismos de la vida colectiva, que pueden subrayar mediante rituales o fiestas la integración de la diversidad.

Los comisarios insisten en que esta lista de recomendaciones sólo se suma a las diferentes disposiciones establecidas desde los años 1970, y sigue siendo una propuesta abierta.

Los valores fundamentales de una cultura pública común o el principio de la laicidad abierta

La cuestión de la laicidad es la base del informe de la Comisión. La recomendación más importante del informe es, en mi opinión, la de un proceso que culminara con la presentación ante la Asamblea Nacional de Quebec de un Libro Blanco sobre la laicidad; un documento en el que el modelo de laicidad sería concretado, formalizado y discutido en la Asamblea. El modelo quebequés de interculturalismo, propuesto por los dos comisarios, se basa en el desarrollo de este concepto de laicidad abierta que, definida alrededor de vectores de integración, se une a una política de reconocimiento de las diferencias y la igualdad.

Más o menos en la línea del modelo de interculturalismo que hemos descrito antes, la aparición de la laicidad en Quebec no se produjo a raíz de un proyecto político concreto, ni de una voluntad particular que declarase a Quebec como una sociedad laica. La promoción de la laicidad se produce tras las repercusiones de la Revolución Tranquila, momento en el que las responsabilidades civiles, que antes dependían de las órdenes religiosas, empiezan a correr, poco a poco, a cargo del Estado –educación, salud, servicios sociales–. Con la llegada de los años 1990, el debate quebequés sobre la laicidad cobra más importancia, principalmente cuando las comisiones escolares dejan de ser confesionales. En mi opinión, el informe Proulx, en 1997, sobre el lugar que ocupa la religión en la escuela, dará lugar a uno de los más hermosos proyectos educativos de Quebec: la creación de un *Programa de ética y de cultura religiosa*, que pondrá fin a la enseñanza confesional católica y protestante. Este nuevo programa de ética y de cultura religiosa, que estará presente en todo el recorrido escolar de los alumnos, se aplicará a partir de septiembre de 2008. Creo que se trata de una de las mayores bazas de Quebec en materia de gestión democrática de la diversidad cultural: un verdadero puente entre la cultura de una laicidad abierta y el modelo interculturalista

que promueve el informe Bouchard-Taylor. Pero ¿Qué hay que entender por laicidad «abierta»? Quisiera abordar esta cuestión en último lugar, puesto que la «laicidad abierta» es el concepto central de las recomendaciones indicadas en el informe y constituye, como decía, su eje racional.

La cuestión de la laicidad en las democracias liberales modernas es una cuestión tan amplia que hay diferentes maneras de ejercerla, interpretarla y ponerla en práctica. La laicidad evoca, en su sentido más amplio, el principio de neutralidad del Estado que aspira a tratar a los ciudadanos sobre la base de la igualdad, se basa en cuatro grandes principios:

- La igualdad moral de las personas o, al menos, el reconocimiento del valor moral de cada uno.
- La libertad de conciencia y de religión.
- La neutralidad del Estado con respecto a las religiones.
- La separación de la Iglesia y el Estado.

Por supuesto, dentro de del reconocimiento de estos principios, las estructuras institucionales podrán actuar de formas muy diferentes, restringiendo una u otra práctica, siendo más flexibles, más abiertas ante las otras prácticas.

En el análisis realizado por Bouchard-Taylor, los dos primeros principios, igualdad y libertad de conciencia, se convierten en un fin. Los otros dos, neutralidad y separación se convierten en medios para alcanzar esos fines. Dicho de otra forma, la laicidad no debe dificultar la integración sino todo lo contrario: por este motivo recibe el adjetivo de «abierta». La principal función de esta idea abierta de la laicidad «sigue siendo la protección de la legalidad moral de los ciudadanos y de la libertad de conciencia y de religión, contribuyendo a la integración cívica» (p.138). La laicidad abierta propuesta por Bouchard-Taylor no es un modelo de laicidad que deba limitar la diversidad cultural y religiosa sino, al contrario, es una laicidad de reconocimiento (Micheline Milot), que coloca en el centro de su principio activo las «razones profundas» y las «convicciones de conciencia» que constituyen los dos elementos más fundamentales de la construcción de la identidad moral de un actor. Las razones profundas y la convicción de conciencia son, por lo tanto, los dos elementos clave, los motivos o el marco de referencia por los que orientamos nuestra comprensión del mundo, nuestra idea del Bien, que determinarán la estructura de nuestra identidad. Son estas «razones o motivos procedentes de los conceptos del mundo y del bien las que permitirán a las personas comprender el mundo que les rodea y dar un sentido y una dirección a su vida. Puesto que, precisamente, los seres humanos tienen que dotarse de los valores, jerarquizarlos y concretar sus finalidades para poder estructurar su existencia, juzgar y guiar su conducta» (p.134). Aquí se reconoce la lógica de la construcción de la identidad de Charles Taylor.

En este sentido, la laicidad abierta, o laicidad de reconocimiento, no debe suprimir de la esfera pública la expresión de pertenencia a una religión ni tampoco fomentarla. La expresión constituye la identidad. Lo mínimo es ser tolerante con las diferentes expresiones; lo ideal es reconocer estas expresiones como «razones profundas» y «convicciones de conciencia» que constituyen la identidad de cada uno. Este reconocimiento es un potente agente integrador de una sociedad civil pluralista ya que, en una sociedad como ésta, es poco probable que haya un consenso sobre las «razones profundas» o incluso las «convicciones de conciencia», ya sean convicciones ateas o religiosas. El Estado no debe intentar jerarquizar las diferentes creencias sobre el mundo y el bien sino buscar los puntos comunes de los ciudadanos en la base de lo que constituye su asociación política. Una de las formas de armonizar e integrar esta diversidad consiste en obtener un consenso a través de los puntos comunes –concepto procedente de la teoría liberalista de John Rawls–, en vez de buscar un consenso generalizado. Para ilustrar esto, expongo el ejemplo explicado en el informe Bouchard-Taylor:

> La presencia de un consenso a través de los puntos comunes, y no uno integral en los valores públicos fundamentales, es necesaria para que existan sociedades pluralistas como la nuestra. Una persona creyente podrá, por ejemplo, defender los derechos y las libertades de la persona invocando la idea de que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios; un humanista ateo o agnóstico dirá que hay que reconocer y proteger la dignidad igual de los seres

> racionales, mientras que un autóctono que tenga un concepto holístico del mundo sostendrá que los seres vivos y las fuerzas naturales se encuentran en una relación de complementariedad e interdependencia unos de otros y que, por consiguiente, hay que concederles a todos el mismo respeto. Estas tres personas están de acuerdo en el principio pero no en las razones que lo justifican. (p.134).

No obstante, está claro que un Estado, en sí, es discriminatorio puesto que los diferentes derechos de convicciones o de razones dependen, a su vez, de otros derechos más fundamentales. El proceso de paso al laicismo no resuelve las tensiones entre las convicciones de conciencia sino que, al contrario, debe mantener una tensión permanente entre el laicismo y la secularización; entre política y sociedad. Se puede prever cierta tensión precisamente entre el proceso de paso al laicismo, de tipo integrador, como el que propone el informe Bouchard-Taylor, y el fenómeno de secularización que acompaña actualmente al desarrollo laico de Quebec. Por ejemplo, aunque la mayoría de los quebequeses dicen que se sienten vinculados a la fe católica, la manifestación abierta de esta fe ha desaparecido de las instancias públicas, hasta el punto de que las manifestaciones religiosas bajo todas sus formas de expresión, pero sobre todo la ortodoxia religiosa, suscitan ciertas reticencias. En resumen, las manifestaciones o expresiones religiosas a menudo son percibidas como un retroceso. Resulta fácil comprobar en todos los debates sobre los acomodamientos razonables que la opinión pública de Quebec es muy sensible a las cuestiones religiosas, y las negativas en materia de acomodamientos se deben, sobre todo, a demandas motivadas por elecciones religiosas. Ahora, intentemos comprender esta lógica de tensión entre el laicismo y la secularización mediante consideraciones más empíricas, intentando entender al mismo tiempo el razonamiento que se oculta tras los argumentos del informe Bouchard-Taylor.

Estas tensiones se manifestaron claramente por primera vez en 1994 pero también después, con la controversia que suscitó la cuestión del velo islámico y el kirpan en las escuelas. La libertad religiosa, que muchos consideran un fenómeno de secularización, es una cuestión de elección personal, y esta elección no tiene que intervenir en la esfera pública puesto que se basa en una elección de conciencia íntima extremadamente compleja. Aquí reconocemos el discurso que pretende dejar las creencias religiosas en el ámbito privado de las personas y la especie de estanqueidad que tiene que crearse entre la vida pública y la privada. La posición del informe Bouchard-Taylor es muy explícita en ese punto: la cuestión de la formación de la identidad, la manera en que se estructura una identidad, las convicciones de conciencia y las razones profundas que intervienen en esta representación de la identidad, son mucho más complejas que una simple cuestión de elección deliberada de las personas. Liquidar la cuestión de la expresión de una creencia religiosa con el pretexto de que es una elección personal, y que por lo tanto no debe salir del ámbito privado, no es admisible para Bouchard-Taylor.

En un primer momento, no se puede disociar de forma indebida la convicción de conciencia que alimenta, por ejemplo, mis creencias religiosas o filosóficas, y la forma en que vivo y expreso esta creencia. Más bien, se puede pensar, en una lógica opuesta, que la elección de una joven musulmana de llevar el velo, por ejemplo, equivale a una obligación y que incumplir esta obligación sería ir contra todo aquello que la define. En resumen, se atacaría directamente a su sentimiento de integridad moral. En este caso, no se puede separar las creencias y las expresiones sin atacar, al mismo tiempo, la integridad moral de la persona. Precisamente, esta libertad de conciencia y esta integridad moral, son lo que protegen las Cartas de Derechos y Libertades.

Citaré un extracto del informe:

> La libertad que debemos garantizarnos mutuamente en una sociedad democrática no consiste sólo en abandonar o modificar nuestras convicciones profundas –lo cual tiene un valor inestimable–, sino también en poder vivir estas convicciones sin trabas indebidas, siempre que no se invada la libertad de los demás y que no se impida el buen funcionamiento de las instituciones comunes. Algo aún más fundamental: no son las convicciones religiosas en sí las que disfrutan de un estatus particular en las democracias liberales, sino todas las razones profundas o las convicciones de conciencia que permiten a las personas estructurar su identidad moral (p.144).

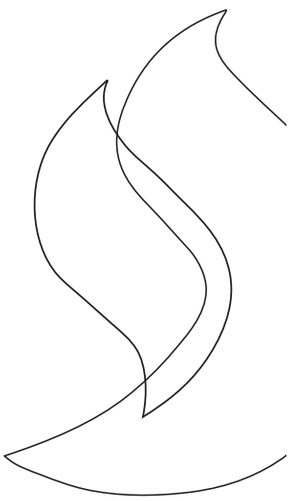
En lo referente a si una persona es libre o no de hacer sus propias elecciones, nunca puedo impedir interpretar tal situación o tal otra a partir de mis propias convicciones profundas, que son las que me definen. En la lógica de Bouchard-Taylor: no se debe forzar a nadie, ya sea física o psicológicamente, a creer, practicar o expresar algo. La autonomía de las personas debe ser protegida pero de la misma manera que debe serlo la autonomía de la persona moral que hace estas elecciones. Por lo tanto, los comisarios tienen claro que el hecho de llevar signos ostentatorios, tanto por parte de los alumnos como de los profesores, forma parte de todos los acomodamientos que deben realizarse. Todos ellos forman parte de lo que debe abarcar el dominio público en una sociedad pluralista que afirma su apertura a la diversidad en pro de la libertad de conciencia. En este sentido, la escuela, como primer lugar de socialización e integración de los niños, tiene que poder dar ejemplo de esta apertura y diversidad. Así, contra las posturas que reivindican la neutralidad negativa de la escuela, el informe Bouchard-Taylor preconiza una neutralidad positiva, es decir, una neutralidad que muestre la diversidad en vez de ocultarla. Esta premisa de la neutralidad positiva está presente en todo el informe y constituye la condición esencial de un verdadero pluralismo integrador. Si se somete a un verdadero debate, esta condición seguirá siendo, en mi opinión, el vector de una reflexión fructuosa sobre la integración de la diversidad cultural de Quebec.

El desarrollo de una cultura de integración es mucho más interesante para Quebec, tanto en el ámbito social como político o, incluso, en el ámbito de la identidad, que los viejos regímenes de asimilación, que a fin de cuentas casi siempre se mantienen mediante poderes autoritarios que oprimen las diferencias de forma coercitiva. Es una gran verdad que la mezcla de culturas produce cambios, dinamismo y enriquecimiento; La Europa del Renacimiento es uno de los mejores ejemplos de ello. Pero esta acogida de la diversidad, y cito, «sólo se puede producir si la diversidad es acogida de forma positiva desde el principio». Esta observación no es baladí. Sugiere apostar por el pluralismo integrador asumiendo la responsabilidad principal de una sociedad de acogida: la de decir *sí* a la diferencia, a la diversidad, asegurando al mismo tiempo la continuidad de una tradición y una cultura comunes. Abrirse en vez de cerrarse, buscar la reciprocidad en vez de la desconfianza, acercar sin fusionar: ese es el espíritu esencial del informe Bouchard-Taylor.

Notas de la conferencia

[1] Existe una versión completa y una versión resumida del informe de la Comisión de Consultas Sobre las Prácticas de Acomodamiento Relacionadas con las Diferencias Culturales en la página Web www.accommodements.qc.ca. También se incluye la totalidad de las tesinas entregadas y un conjunto de documentos anexos. Las citas seguidas de un paréntesis hacen referencia al informe completo que se encuentra en la página Web.

[2] La Revolución Tranquila es algo así como el Mayo del 68 de Quebec: corresponde a una convergencia del laicismo y una afirmación más fuerte de la comunidad francófona, y un conjunto de acontecimientos: proyecto de soberanía de Quebec, liberalización de las costumbres, emancipación de la mujer, fomento de la libertad de expresión, creación de nuevas instituciones laicas etc.



La Comisión Bouchard-Taylor y el lugar de Quebec en la trayectoria del Estado-Nación moderno

Dr. Guy Laforest
Universidad de Laval. Quebec. Canadá

Currículum

Guy Laforest es Profesor Titular en el Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad Laval de Quebec, donde imparte clases desde el año 1988, tras conseguir su Doctorado en la Universidad de Montreal y haber dedicado a la enseñanza durante dos años en la Universidad de Calgary, en el Oeste canadiense.

Ha sido Director del Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad Laval entre los años 1997 y 2000, Codirector de la *Revue canadienne de science politique* de 1993 a 1996 y responsable de la colección *Prismes* (Ed. Presses de l'Université Laval) de 1998 hasta la fecha. Ha sido Profesor invitado por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona en 1997. También ha impartido clases en el Colorado College de Estados Unidos en 2001 y 2005 y ha sido Investigador invitado en el Centro de Estudios y de Investigaciones Internacionales de París, entre 1993 y 1994.

Sus estudios e investigaciones giran en torno al pensamiento político, la vida política y la historia intelectual de Canadá y de Quebec, el federalismo y el constitucionalismo comparados.

Destacan entre sus principales publicaciones: *Pour la liberté d'une société distincte* (Ed. Presses de l'Université Laval, 2004). Codirigido junto a Philippe de Lara, Charles Taylor. *L'interprétation de l'identité moderne* (Éditions du Cerf, 1998). Codirigido junto a Roger Gibbins.

Cabe asimismo mencionar dos textos recientes como son: «La identidad política de Canadá y la cuestión de Quebec», *Política Exterior, XXI* (noviembre-diciembre 2007), p.79-98. «Lord Durham, French Canada and Quebec: Remembering the Past, Debating the Future», en J. Ajzenstat (dir.), *Lord Durham's Report*, New Edition, Montreal, Ed. McGill-Queen's University Press, 2007, p.177-203.

Sinópsis

La experiencia política quebequense, indisociable de la política canadiense, en este año de conmemoración del 400 aniversario de la fundación de la cuidad de Quebec y del 400 aniversario de la fundación de Canadá en Quebec, debe entenderse como continuidad del capítulo singular escrito por Gran Bretaña en la trayectoria del Estado-Nación moderno. La coexistencia en la diferencia, más o menos aceptada y reconocida, se debe en gran parte al enfoque adoptado por el Imperio británico frente a sus nuevos sujetos de origen francés y católico, en el Acta de Quebec de 1774.

Un siglo más tarde, en 1867, Londres consentía la emergencia en Canadá de un Domino Federal, que permite el auténtico renacimiento de Quebec, con un margen sustancial de autonomía política e identitaria, bastante amplio para la época, con la aceptación del pluralismo nacional y el reconocimiento de ciertos derechos para las minorías lingüísticas y religiosas. En la segunda mitad del siglo XX, la modernización brutal y tardía de Quebec, así como la emergencia de un importante movimiento independentista, han contribuido a la reconfiguración político-constitucional de Canadá. Citando a Michael Keating, se podría decir que el conflicto entre los proyectos nacionales canadiense y quebequense ha sido la principal causa de la división política en los últimos 50 años. Un escenario sociopolítico que ha alimentado a su vez profundas reflexiones sobre la naturaleza contemporánea del liberalismo, del federalismo y del nacionalismo, sobre el lugar que deberían ocupar las políticas de identidad y de reconocimiento en la vida política de las sociedades modernas.

El filósofo Charles Taylor y el historiador-sociólogo Gérard Bouchard representan dos grandes figuras de ese movimiento académico-intelectual. En 2007 y 2008, han participado en un importante ejercicio de reflexión, impulsado por el Gobierno de Quebec, sobre la manera razonable en que se debe, o debería, integrar a las minorías religiosas y a sus miembros en las actuales instituciones públicas de Quebec. La Comisión Bouchard-Taylor ha incluso ampliado el alcance de su mandato, interesándose por las relaciones entre la mayoría francófona y las minorías existentes en Quebec, teniendo en cuenta los dilemas y angustias identitarios de la mayoría.

La Comisión tiene previsto presentar su Informe Final en mayo de 2008. El propósito de mi intervención es resituar el trabajo de la Comisión en tres contextos más amplios: la relación entre los proyectos nacionales canadiense y quebequense en 2008, su sentido en la trayectoria del Estado-Nación moderno y la interpretación global de la obra de Charles Taylor.

La Comisión Bouchard-Taylor y el lugar de Quebec en la trayectoria del Estado-Nación moderno

> Debemos entrar en un sistema de concesiones mutuas. Las reglas, los valores y los principios deberán ceder unos ante los otros, en diferentes grados, según la situación. Las soluciones utilitarias en ocasiones son falsas pero sospecho que, con mayor frecuencia, son beneficiosas. Lo mejor que se puede hacer, por norma, es mantener un equilibrio precario que impida que se produzcan situaciones desesperadas –que se presenten elecciones intolerables–. Es la primera condición de una sociedad conveniente; una condición que siempre podemos esforzarnos por cumplir, a la luz de las limitaciones de nuestro conocimiento, e incluso de nuestra comprensión imperfecta de las personas y las sociedades. En este sentido, se requiere cierta humildad […] La situación concreta lo determina casi todo. No hay escapatoria; tenemos que decidir lo que decidimos. A veces, no se pueden evitar los riesgos morales.
>
> (Berlin, 1988)

Estamos reunidos aquí, en Bilbao, para participar en este tercer Congreso Internacional de Derechos Humanos y, concretamente, para ahondar en nuestras reflexiones sobre la temática de la gestión democrática de la diversidad cultural y nacional. Para ayudarnos a realizar este trabajo, los organizadores nos recuerdan que en el proyecto político de la modernidad ha triunfado cierta idea de la igualdad basada en un modelo de homogeneidad, neutralidad y abstracción de las diferencias. Se nos invita a ser imaginativos y creativos para hacer que progrese el régimen de los derechos en el mundo, para completar el paso de la universalidad abstracta de los derechos políticos a la universalidad concreta de los derechos sociales y culturales y, así, poder adaptar las instancias públicas a las nuevas diferencias sabiendo combinarlas –equilibrarlas– con las reivindicaciones tradicionales de las Naciones sin Estado –autonomía y reconocimiento, libertad política y consolidación de la identidad–.

Por mi parte, he decidido leer antes de mi ponencia esta cita de Isaiah Berlin, eminencia de un liberalismo realista basado en una epistemología de la modestia. Berlin nos ayuda a no olvidar el carácter, siempre un poco artificial y simplificador, de reuniones como la de hoy, que suelen abordar una variedad limitada de los problemas que afectan al mundo en el que vivimos. Sin duda, la gestión democrática de la diversidad cultural y nacional es un reto importante entre muchos otros: la supervivencia del planeta, los informes entre los bloques estratégicos, los problemas relacionados con la seguridad y el terrorismo, la rarefacción de los recursos energéticos, la crisis alimentaria o las crecientes desigualdades. Aunque nos recuerda que hay una gran variedad de problemas universales, Berlin insiste también en la imperiosa necesidad de tener en cuenta los contextos particulares: nuestro congreso no tiene lugar ni en San Francisco en 1945, ni en Méjico en 1968, sino en Bilbao en 2008, en un momento concreto de la historia de Euskadi y de sus relaciones con el Estado español. Aquí hay personas que han conseguido que nos invitaran a Bilbao, gente que nos quiere escuchar y que deberán tomar decisiones en las próximas semanas o meses con respecto a la gestión democrática de la diversidad cultural y nacional en Euskadi de cara al Estado español. En esta conferencia, les propongo una reflexión complementaria a la de Luc Vigneault sobre el informe de la Comisión Bouchard-Tayor en Quebec. Mi principal objetivo al prepararla era ilustrar a los políticos que toman decisiones y a los ciudadanos de una comunidad vasca de deliberación que luchan, desde aquí, por la paz, por la ampliación de la libertad política y por la consolidación de la identidad de su sociedad. De una forma muy general, Berlin insiste, por último, en la enormidad de la tarea, lo cual justifica su llamamiento a la humildad: mantener un equilibrio precario entre las reglas, los valores y los principios que deben ceder unos ante los otros según la situación.

El 22 de mayo de 2008 en Montreal, la Comisión Consultiva sobre las Prácticas de Acomodamiento Relacionadas con las Diferencias Culturales, creada por el gobierno de Quebec unos 15 meses antes, entregó su informe (Bouchard-Taylor 2008b). La Comisión Bouchard-Taylor, que lleva el nombre de los dos grandes intelectuales –un historiador y sociólogo, y un filósofo– que la presidieron, fue un ejercicio de reflexión y de consulta democrática sobre la cuestión de los acomodamientos razonables que deberían, o no, ser acordados a las minorías culturales y religiosas así como a sus miembros en las instituciones públicas del Quebec contemporáneo. La Comisión amplió su mandato para interesarse por las relaciones entre la mayoría francófona y las minorías del Quebec actual, teniendo en cuenta los dilemas y las angustias que padecen la mayoría de ellos en materia de identidad. En esta conferencia, quisiera contribuir a la reflexión sobre el sentido de las actividades de la Comisión y sobre el espíritu de su informe ampliando los contextos pertinentes de trabajo hermenéutico: ubicaré el ejercicio de la Comisión en una narración histórico-política del lugar que ocupa Quebec en la trayectoria del Estado-Nación moderno, incluiré corpus de sociología política y de filosofía política para evaluar la lectura propuesta por la Comisión en materia de las relaciones entre la mayoría y las minorías de Quebec en función de la tensión, o del equilibrio entre la construcción nacional en Canadá y en Quebec. Para ello, me centraré en una parte muy concreta del informe: el sexto capítulo, que aborda las teorías y la práctica de la integración social y simbólica, así como los informes entre la iniciativa intelectual quebequesa y el enfoque multicultural canadiense. En esta perspectiva de la historia de las ideas y de la historia intelectual, también propondría algunos elementos de análisis para ubicar a la Comisión y su informe en la órbita general de las obras de Gérard Bouchard y, sobre todo, de Charles Taylor.

El núcleo de la conferencia se divide en tres partes. En la primera parte, daré una idea bastante general histórico-política, para explicar la naturaleza de la identidad política canadiense contemporánea, y la singularidad de la experiencia quebequesa en Canadá y Estados Unidos. En la segunda parte, recordaré en primer lugar las principales características del Estado-Nación moderno normal y, después, recalcaré, mediante un análisis del Acta de Quebec de 1774 y de la Constitución Canadiense Federal de 1867, la singularidad canadiense y quebequesa con respecto a este modelo. En este punto, será necesaria una explicación de la naturaleza del conflicto contemporáneo entre los proyectos nacionales canadiense y quebequés. En una tercera parte, haré un examen detallado del marco de análisis de las relaciones entre el interculturalismo al estilo de Quebec y el multiculturalismo al estilo canadiense propuesto por la Comisión Bouchard-Taylor. Me basaré, por ejemplo, en consideraciones interpretativas relacionadas con los anteriores trabajos de Bouchard y de Taylor para evaluar mejor la capacidad del informe para mantener un «equilibrio precario» –retomo la expresión de Berlin– entre las construcciones nacionales canadiense y quebequesa en 2008.

Idea general histórico-política de Canadá-Quebec

La identidad política canadiense: un gigante doblemente frágil en América

Canadá, el segundo país más extenso del planeta, tiene diez millones de kilómetros cuadrados y es un país con una geografía gigantesca. Sin embargo, para la gran mayoría de la población anglófona del país –el 80% de un total de 32 millones– y para la clase dirigente político-intelectual concentrada en el corredor Montreal-Ottawa-Toronto, Canadá es un coloso con contornos liliputienses, una criatura obnubilada por su precariedad frente a los Estados Unidos de América, la mayor potencia militar, económica y cultural de la historia de la humanidad. El hecho de ser vecinos de los Estados Unidos es un peligro externo para la promoción de una identidad nacional diferente en Canadá. Sin embargo, la amenaza secesioncita de Quebec ha representado en los últimos cuarenta años el único verdadero peligro para la preservación de la integridad territorial del país. En dos ocasiones, primero en mayo de 1980 y luego, de forma aún más exacerbada, en octubre de 1995, los referéndums soberanistas organizados por las autoridades políticas de Quebec han hecho temblar al país hasta las bases de su propia existencia.

Doblemente frágil y relativamente joven debido a su lenta emergencia en el seno del Imperio británico, el Estado canadiense es, sin embargo, un Estado fuerte (Pelletier y Tremblay 2005, MacIvor 2006). Este voluntarismo de Estado caracteriza a Canadá desde su fundación como Dominio Federal, en 1867. El Estado es un marcador de identidad frente a los Estados Unidos. Desde 1867, los principales rostros de este

voluntarismo han sido los siguientes: el «buen gobierno» mediante la paz y el orden público en la tradición británica, la unificación este-oeste del territorio mediante el ferrocarril, los aviones y los medios de comunicación modernos, el Estado-providencia y la *canadianización* de la ciudadanía tras la Segunda Guerra Mundial, la plena independencia constitucional y la adopción de la Carta Canadiense de los Derechos y las Libertades en 1982 y, por último, la adopción de normas nacionales que fomentan un sistema de salud público. La fuerza del Estado en Canadá, es también la de una élite administrativa central comprometida, competente, que de entrada se considera superior a sus homólogas de las provincias, cultivando las virtudes del servicio público. En la tradición británica, esta élite es el resultado de una burocracia de Imperio. En la tradición hegeliana, sus intereses se unen a los del Estado.

Por lo tanto, Canadá vive su independencia política bajo los colores de la monarquía constitucional y de la democracia liberal representativa. El país oscila entre el principio de la soberanía parlamentaria –éste es el espíritu de la fundación según la ley de 1867–, y el de la preponderancia del texto constitucional interpretado por los jueces –éste es el espíritu de la reforma de 1982 y de la influyente Carta Canadiense de los Derechos y las Libertades–. En la tradición continental europea –y, sobre todo, en Francia–, cambiar de constitución es como mudarse a vivir a una casa nueva después de haber derruido la vieja. Aunque ha heredado la tradición británica, Canadá se comporta de otra manera. La ingeniería constitucional está en vías de renovación. Sus pilares son las costumbres y las tradiciones británicas: la primacía del derecho, el parlamentarismo y el sistema de un gabinete de gobierno a cuya cabeza se suele encontrar el jefe del principal partido político. El texto de 1867 añadió, sobre todo, el principio del federalismo, el reparto de la soberanía entre dos órdenes de gobierno igualmente legítimos que actúan directamente ante la población (Gagnon 2006). Los líderes francófonos de Quebec eran, por aquel entonces los mayores defensores del principio federal de autonomía, aunque no eran los únicos.

Si la Ley de 1867 hace las veces de primer piso del edificio constitucional canadiense, la de 1982 ha complicado su arquitectura integrando en el conjunto un potente instrumento de protección de los derechos que ha reforzado la fidelidad de los ciudadanos hacia el gobierno central y sus representantes (Ignatieff 2000 y Burelle 2005). Esta reforma, realizada con las prisas del primer referéndum sobre la soberanía de Quebec, fue ante todo obra de Pierre-Elliott Trudeau, Primer Ministro de Canadá de 1968 a 1984. Adversario encarnizado de todos los separatismos, siendo quebequés, Trudeau creía que la supervivencia de un gran proyecto nacional canadiense en América pasaba por un gobierno central fuerte y que contara con la fidelidad de los canadienses de todas las regiones del país. Los quebequeses respondían a esta descripción. Paradójicamente, el edificio constitucional canadiense fue profundamente remodelado en 1982, gracias a la gran voluntad de una inmensa personalidad política auténticamente quebequesa, con la aprobación de los otros gobiernos provinciales pero sin la del gobierno ni la de la Asamblea Nacional de Quebec.

Cuando los diplomáticos canadienses van al extranjero, llevan con ellos el retrato oficial de nuestro país: monarquía constitucional, democracia liberal representativa, régimen parlamentario y federal, Estado-Nación bilingüe y multicultural. Quebec, la única provincia mayoritariamente francófona de Canadá –el 80% de los ciudadanos de Quebec son de origen francófono o canadiense-francés, el 96% de los quebequeses habla francés, siendo la población total de 7,6 millones–, ha contribuido en gran medida a la idea que se tiene del Estado canadiense en el mundo. Si Canadá es considerado a menudo como un país a la vanguardia de una nueva civilización de la diferencia abierta a la diversidad y a la multiplicidad de identidades, se debe en buena parte a Quebec (Kymlicka 2001 y Kymlicka 1998). Canadá se convirtió en 1971 en el primer país del planeta que adoptó una política oficial de multiculturalismo, en la ampliación de su bilingüismo institucional y en el ordenamiento de las reglas de convivencia entre dos comunidades, la anglófona y la francófona, territorialmente concentradas y mezcladas entre sí. Se puede decir de forma más sencilla: no hay multiculturalismo sin bilingüismo, y ninguna de estas dos cosas sin el papel histórico de Quebec en general y de la región metropolitana de Montreal en particular –con el 40% de la población de Quebec, Montreal es para esta provincia como Barcelona para Cataluña–.

Esta aventura comenzó en 1774 con el Acta de Quebec, cuando las autoridades imperiales británicas decidieron permitir a sus nuevos sujetos de origen francés conservar los pilares esenciales de su identidad en la esfera pública: su idioma, la religión católica, y el derecho civil de inspiración francesa. El Estado-Nación en los tiempos modernos ha sido una potente máquina de homogeneización y de reducción de las

diferencias. La experiencia colonial británica en Canadá inauguró un enfoque disidente, más abierto a la convivencia de distintas identidades fuertes, plurales, dentro de un mismo Estado[1]. No se trata de hacer aquí un relato edulcorado de la historia canadiense. Aparte de los periodos de aceptación y de reconocimiento de las diferencias constitutivas, esta historia estuvo jalonada de periodos de crisis y de tensión. Después del fracaso de las rebeliones liberales y nacionales en 1837-1838 –en comunión con la Europa de la Primavera de los Pueblos–, Canadá estuvo tentada por el enfoque de la asimilación pero renunció a él con el compromiso federal de 1867. Más adelante, estableceré vínculos teóricos entre estas fases de la historia y la Comisión Bouchard-Taylor.

Diálogo, harmonía, generosidad, crispación, resentimiento, amargura. Aunque los ritmos de su evolución histórica no hayan sido los mismos, España y Canadá son primos-hermanos en la trama de mutaciones del Estado moderno, sobre todo porque sus respectivas trayectorias se componen de oscilaciones entre el monismo nacional y la apertura a las identidades plurales. Y hay que estar atentos cuando la historia se repite con distintas caras. En el siglo XX, el equivalente de las rebeliones fallidas de la era imperial seguidas de una tentación de asimilación en el siglo XIX, son los referéndums de Quebec de 1980 y 1995, las rebeliones fallidas de la era democrática. Éstas han ido seguidas de cierta crispación canadiense para con Quebec: reforma constitucional en 1982 a pesar de la oposición de la provincia francófona, desinterés por Quebec entre la élite de la población anglófona, marco de la libertad del referéndum de Quebec en 2000 por mediación de la Ley federal sobre la Claridad, indicando las condiciones –cuestión clara, mayoría clara sobre la cual el Parlamento Federal podrá pronunciarse después de un posible referéndum– de aceptación de una iniciativa de este tipo a cargo del gobierno central. Eugénie Brouillet lo examina con más detalle en la ponencia que ha preparado para este congreso. Los referéndums soberanistas dejan rastros. Cuando se organizan pensando que seremos más fuertes si los ganamos, hay que aceptar que seremos más débiles si los perdemos. Al escribir estas líneas también pienso en el País Vasco.

No podríamos hablar de las realidades políticas canadienses, más o menos desde que España se liberó del franquismo, sin abordar lo que sucedió en Quebec[2]. Sin lugar a dudas, la provincia francófona no ha conseguido su plena soberanía, del mismo modo que no ha conseguido un reconocimiento adecuado de su estatus político y su identidad diferente en los textos constitucionales y las instituciones políticas de Canadá. Para un público extranjero, esta interpretación es por supuesto cuestionable. No dejo de repetir que, a estos efectos, existe un consenso entre los tres principales partidos políticos –los tres son nacionalistas en el sentido quebequés del término–, que trabajan en la provincia francófona: el Parti libéral (PLQ), federalista; Action Démocratique du Quebec (ADQ), autonomista; el Parti Québécois (PQ), soberanista. Dicho sea de paso, esta creencia en la insuficiencia del reconocimiento de la diferencia quebequesa también es compartida por los trabajos de la sociología política (Guibernau 2008, Keating 2001). No obstante, aunque no haya podido avanzar en la vía de la ampliación de su libertad política, Quebec ha progresado mucho en el camino de la consolidación de su identidad diferente. La fuerza del inglés como *lingua franca* en el mundo es mayor que nunca pero Quebec es en la actualidad una sociedad más francesa que hace treinta años. Sobre todo, gracias a una potente política lingüística, recogida en la Ley 101 adoptada en 1977 por un gobierno del Parti Québécois. El francés ocupa un lugar mayor en la economía, el trabajo, los medios de comunicación y las escuelas (Plourde y Georgeault 2008). En sincronía con el consenso canadiense en lo referente a la necesidad de una fuerte inmigración rápidamente integrada en un régimen de ciudadanía, Quebec se ha dotado de los medios legislativos para que esta inmigración refuerce la mayoría francófona. De ahí que se obligue a los niños inmigrantes de Quebec a ir a la escuela primaria y secundaria en francés.

Ahora hablaré de un aspecto fundamental que me ayudará a abordar la cuestión de las relaciones entre Canadá y Quebec en el transcurso de los dos referéndums soberanistas de los 25 últimos años. Un país, una sociedad, son también costumbres compartidas, la impresión que tienen de nosotros en el extranjero. He viajado lo suficiente como para saber qué palabras pronuncia la mayoría de los observadores cuando piensan en este Canadá al que va siempre unida la experiencia histórica de Quebec: urbanidad, confort, bienestar y vida agradable, a la sombra del gran gigante americano. Edgard Pisani, que fue Ministro bajo la presidencia del General de Gaulle y, después, responsable del Institut du Monde Arabe en París, lo resumió a su manera:

> […] Canadá ha creado, gracias a su herencia múltiple, reciente pero rica y en ocasiones enraizada desde hace mucho tiempo, gracias a su inmensidad, gracias a sus vecinos, gracias a

> que ha aceptado ser una tierra de acogida, una forma de ser y de vivir que la hace totalmente singular: desde la desembocadura del Saint-Laurent hasta la isla de Vancouver, del gran Norte hasta los Grandes Lagos. Lo primero que sorprende al visitante, o incluso al familiar, es el carácter sereno de un pueblo que no conoce la violencia ni los arrebatos. El respeto que sienten unos por otros, y el respeto que la organización física del territorio y de los inmuebles manifiesta por las personas. La disponibilidad de las administraciones y las empresas, que están más atentas que en otros sitios a pesar de las tentaciones burocráticas […] Es el carácter natural que confiere la presencia de personas de todos los colores, de todos los orígenes. El respeto de la naturaleza. El carácter muy fuerte, ni rebelde, ni sumiso, ni triunfante de la lucha que llevan a cabo las mujeres, infatigables, no sólo para conseguir el lugar que se merecen sino para que de verdad se tenga en cuenta su visión del mundo y la sociedad, la idea que tienen de la vida […] Sin embargo, y aquí está el problema, la política, en el sentido cotidiano del término, ha invadido y congelado la relación entre las dos culturas que son, ambas, indispensables para la existencia de Canadá. Cada una de ellas está unida a la existencia de la otra. Las dos son necesarias para el mantenimiento de lo que hace un rato llamábamos *civilización*. (Pisani, 1995).

Estas frases fueron escritas por un amigo de Canadá y de Quebec en las semanas siguientes al referéndum soberanista del 30 de octubre de 1995, que dividió a Quebec en dos –el 49,4% votó SÍ y el 50,6% votó NO, con un índice de participación que rozó el 95% de la población– y conmocionó a Canadá. Nuestra vida política necesitó diez años para reponerse de este golpe y empezar a superar sus consecuencias. Los herederos de Pierre-Elliott Trudeau, en el Parti Libéral de Canadá (PLC) gobernaron el país de 1993 a 2006. Los herederos de René Lévesque del Parti Québécois (PQ) dirigieron el destino de la provincia francófona de 1994 a 2003. El periodo inmediatamente posterior al referéndum sirvió para desempolvar y endurecer las posiciones entre las fuerzas del nacionalismo canadiense centralizador, y las del movimiento soberanista de Quebec (Laforest y Gibbins 1998, Gagnon 2003). Este ambiente de crispación no es tan marcado en 2008. Para comprenderlo mejor, primero hay que desviarse y fijarse en la especificidad de la experiencia histórica de Quebec que, desde hace dos siglos, se divide entre un deseo de refundación, un interés de continuación, las ganas de colaborar y una voluntad de autonomía (Létourneau 2006).

La singularidad de Quebec: encontrar el equilibrio entre la búsqueda de libertad y la aspiración a la distinción de la identidad

Si Canadá está obnubilada por ser vecina de Estados Unidos, Quebec sufre una obsesión demográfica y una angustia identitaria: el miedo a desaparecer dentro de la uniformidad anglófona del continente, la naturaleza melancólica de un nacionalismo que no se explica que este Quebec, hijo de Francia, que fue la madre de todas las naciones, sea el único retoño colonial europeo importante que no ha obtenido su independencia en la historia de las Américas, desde hace dos siglos[3]. Quebec es, ante todo, un milagro de la demografía. Desde la época de Napoleón hasta hoy, la población de Francia ha pasado de 25 millones a 60 millones de personas. Durante ese tiempo, la ex Nueva-Francia, recientemente conquistada, que se ha convertido en el Quebec moderno y ha pasado de 70.000 personas a 7,6 millones de habitantes. Es el milagro de la supervivencia de Quebec. Con una sociedad mayoritariamente católica, conservadora, rural y de familias desmesuradamente numerosas aún en 1920, bastaron dos generaciones del siglo XX para que Quebec se modernizara de forma sorprendente y tardía, para acabar en una sociedad mayoritariamente atea, muy urbana, abierta a todas las tendencias del postmodernismo relativista y campeona de todas las categorías de la disminución de la natalidad en Norteamérica (Simard 1999). ¡Y pensar que los sociólogos pensaron que era una Revolución Tranquila! La expresión designa, más bien, al reajuste institucional del Estado y a la reconfiguración del nacionalismo que tuvieron lugar entre 1960 y 1970. Como este Estado provincial empujado por la movilización nacionalista se hizo rápidamente con los ámbitos de la educación, la sanidad y con ámbitos sustanciales de la economía –como la creación de Hydro-Quebec y la nacionalización de la electricidad–, la expresión «Nación sin Estado», inventada por la socióloga política catalana Montserrat Guibernau, describe mal la realidad de Quebec[4]. La división de los poderes entre los órdenes de gobierno en el federalismo canadiense daba a Quebec un margen apreciable de «self-government» que los dirigentes políticos provinciales dejaron «en barbecho», por así decirlo, hasta la segunda mitad del siglo

veinte. Esta dinámica de cambio fue impulsada en gran medida por la importante cohorte demográfica del baby-boom, que alimentó ideológicamente el nacionalismo de la descolonización que caracterizó el periodo 1950-1965 en África y Asia (Monière 2001, Keating 1997). Este Quebec extremadamente innovador simbolizado por la Exposición Universal de Montreal de 1967 fomentó un importante movimiento independentista y las transformaciones político-identitarias que dieron lugar al Canadá contemporáneo (Ralston Saul 1998). He hablado mucho de esta última realidad en el apartado anterior. Veamos ahora con más detalle el primer fenómeno.

El Parti Québécois (PQ), fundado en 1968 por René Lévesque, que fue su principal animador durante quince años, sigue siendo hoy la principal formación soberanista de Quebec. Estuvo en el poder de 1976 a 1985, y de 1994 a 2003, es decir, la mitad de su existencia. El PQ ha sido, sin duda, una formidable máquina de ganar las elecciones, lo cual significa mucho en política. Pero Lévesque y su partido han dado mucho más que eso a Quebec: han dado una sofisticación internacional a esta sociedad, han deslegitimizado por completo el recurso al terrorismo, consolidando la identidad francesa de la provincia mediante leyes lingüísticas, han depurado las costumbres electorales gracias a una ley sobre la financiación de los partidos políticos, han reforzado el proyecto nacional de la sociedad civil apoyando al sector cultural y favoreciendo el control del ámbito de las comunicaciones por empresas francófonas, han consolidado un modelo quebequés de semidirigismo socialdemócrata de la economía de acuerdo con los sindicatos del sector público y la élite tecno burocrática francófona (Laforest 2007a). En una sociedad que ha roto brutalmente con el catolicismo conservador, en busca de una espina dorsal ética frente al atractivo del ultra-individualismo americano, el PQ y sus gobiernos han facilitado en gran medida la adaptación a la modernidad de la sociedad quebequesa. Si a esto añadimos una verdadera transformación cívica y pluralista del discurso nacionalista, obtenemos un balance bastante favorable de las acciones del PQ en el ámbito de la promoción de una identidad nacional diferente en Quebec[5]. No obstante, paradojas del destino, hasta la fecha, el PQ ha fracasado bastante en la cuestión fundamental por la que se fundó: la de la obtención de la libertad política del «self-government» quebequés mediante la independencia. ¿Cómo explicar este fracaso?

Aquí resumo, a grandes rasgos, una cuestión sobre la que he reflexionado mucho[6]. En dos ocasiones, en 1980 y en 1995, los quebequeses eligieron democráticamente permanecer dentro de Canadá. Esta pertenencia democráticamente confirmada se debe, en parte, al papel desempeñado por Quebec y los quebequeses en los orígenes y las transformaciones de Canadá. También influye el ascendente del máximo exponente del patriotismo canadiense, Pierre-Elliott Trudeau, inmensa personalidad política e hijo de Quebec. A escala internacional, el soberanismo quebequés no disfrutaba de ningún apoyo fuerte e incondicional entre los miembros del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Inmersos en el confort del consumismo norteamericano, también hay que tener en cuenta las temidas turbulencias que supondría un paso de la retórica nacionalista a una verdadera acción secesionista de ruptura. El politólogo de Montreal, Jacques Lévesque, especialista en Rusia y Europa del Este, escribió algunas frases esclarecedoras en este sentido:

> Por otra parte, la división de un Estado multinacional conlleva siempre una dinámica de fisión que se reproduce inmediatamente en los nuevos Estados creados […]. No creo que Quebec estallara a su vez en varios Estados pero sí tendría que padecer y vivir una dinámica de división, y tendría que recomponerse con ella. Las líneas divisorias ya son perfectamente visibles […]. El nacionalismo quebequés crece, expresado ahora en términos de soberanía territorial en la última parte de los años 60 y durante los años 70, alimentando las reivindicaciones autóctonas y haciendo que se expresen, cada vez más, en términos de reivindicaciones territoriales y de amenazas de secesión […]. En resumen, el nacionalismo más vivo y, por consiguiente, el más generoso que nos promete el Parti Québécois después de la soberanía es una hipótesis como mínimo igual de peligrosa que la inversa. Quizás por pesimismo, yo apostaría más por la inversa, por todo tipo de razones. En un contexto de fragilización de las relaciones interétnicas, que surgirá necesariamente con la independencia, un gran número de incidentes nefastos y muy probables podrían convertirnos en nacionalistas más mezquinos y más frustrados que antes […]. No sólo los autóctonos hicieron la pregunta explosiva de la integridad territorial de Quebec. También la hicieron los anglófonos dentro y fuera de Quebec. Se haría incluso después de la independencia y con más fuerza y demagogia. (Lévesque 1995).

Nunca sabremos lo que habría ocurrido si en el referéndum de octubre de 1995 hubiera salido SI por una pequeña diferencia. Personalmente, creo que el resultado habría sido una enorme crisis política, que no habría desembocado ni en la soberanía de Quebec ni en el fin de Canadá. En 2008, tanto como en 1995 o más, y en relación con la realidad canadiense global, la estructura demográfica de Quebec se caracteriza, además de por su mayoría francófona, por la presencia de tres capas de diversidad profunda (Taylor 1992) o compleja: pueblos autóctonos presentes en el perímetro de la metrópolis de Montreal, mayoritarios en los territorios nórdicos cruciales para la producción hidroeléctrica de Quebec y que ven a la monarquía canadiense como la heredera de las obligaciones fiduciarias de la Corona Británica con respecto a ellos; una importante población inmigrante concentrada en Montreal y seducida por la ciudadanía multicultural canadiense; y una minoría nacional anglófona que también se concentra en Montreal y está históricamente relacionada con el proyecto nacional canadiense. En este contexto, creo que el juicio global de Jacques Lévesque es válido también para cualquier configuración de referéndum soberanista que se produzca en el futuro.

¿Por qué preferir el pesimismo de Jacques Lévesque a la visión condescendiente y un pelín idealista de Edgard Pisani en lo referente a las costumbres civilizadas y tranquilas de Canadá? La explicación pasa por Irlanda. A quienes piensan que Canadá reaccionaría de forma fría y racional ante una iniciativa secesionista de Quebec, hay que recordarles la actitud de Gran Bretaña en Irlanda a principios del siglo XX. En la cumbre de su confianza imperial y capital autoproclamada del mundo llamado civilizado, Gran Bretaña no reaccionó en absoluto de forma fría y racional ante el separatismo de los Republicanos o ante el afirmacionismo de los «Home Rulers» irlandeses. Visto el lugar que ocupa Quebec en la geografía y la experiencia histórica canadienses, es razonable pensar que una separación no sería como un divorcio amistoso. La exacerbación del enredo canadiense-quebequés sería un conflicto doblemente fratricida: enfrentaría a personas que se consideran de dos identidades nacionales absolutamente reales, la canadiense y la quebequesa, mezcladas la una con la otra, alimentándose la una de la otra. Enfrentaría, el en territorio de Quebec, a dos partes de la población de fuerza más o menos similar (Dubuc 2008 y Dufour 2000). Canadienses y quebequeses, hermanos siameses ¿inseparables? Esto es lo que plantea Yves-Charles Zarka, un filósofo francés que recientemente ha llegado a realizar un juicio global sobre Quebec sorprendentemente parecido al de Edgard Pisani en todo Canadá:

> Así es como yo veo a Quebec: es un país tranquilo, apasionado y apasionante. Estos calificativos pueden parecer contradictorios ya que el gusto por la paz suele ir unido a la falta de pasiones, así es que voy a explicarme. Los quebequeses son un pueblo de costumbres serenas, debido a un alto nivel cultural y a una perfecta integración de los procedimientos democráticos que llevan al compromiso en lugar del conflicto abierto, al entendimiento en lugar de la oposición frontal [...]. Sin embargo, la originalidad de Quebec reside en el vínculo que siempre ha existido entre la afirmación de la identidad y la democracia […]. La reivindicación de la identidad siempre es histórica, en ocasiones étnica, religiosa, lingüística o de otro tipo, mientras que el régimen democrático es indiferente a la identidad, sólo define una estructura de sociedad y un tipo de instituciones y de gobierno político. No obstante, los quebequeses nunca los han disociado. Su reivindicación identitaria y nacional siempre se ha hecho en el marco de una democracia y con vistas a la instauración de una democracia. (Zarka 2005).

Este Quebec tranquilo, apasionado y apasionante del que habla Zarka, celebra en 2008 el 400 aniversario de la fundación de la ciudad de Quebec por Champlain. Después de haber dicho en el Parlamento Australiano que el Estado canadiense había sido fundado en francés en Quebec en 1608, el Primer Ministro de Canadá, Stephen Harper, creó un espacio de legitimidad para celebrar también en 2008 la fundación de un proyecto nacional canadiense. Más allá de las orientaciones ideológicas de la conmemoración, está claro que, desde hace mucho tiempo, la experiencia política quebequesa no se puede separar de la experiencia canadiense. También está claro que estas dos experiencias merecen ser comprendidas como una continuación del capítulo singular escrito por el proyecto de Estado e imperial británico en la historia de la modernidad política. La coexistencia en la diferencia más o menos aceptada y reconocida debe mucho al enfoque adoptado por el Imperio Británico frente a sus nuevos súbditos de origen francés y católico en el Acta de Quebec, en 1774. Un siglo más tarde, en 1867, Londres aceptaba que se creara

en Canadá un Dominio Federal que permitiera un verdadero renacimiento de Quebec con un margen sustancial de autonomía política e identitaria, llegando bastante lejos, para aquella época, en la aceptación del pluralismo nacional, y en el reconocimiento de ciertos derechos para las minorías lingüísticas y religiosas. En la segunda mitad del siglo XX, la globalización brutal y tardía de Quebec, acompañada, como acabamos de ver, por el surgimiento de un importante movimiento independentista, contribuyó en gran medida a una reconfiguración político-constitucional de Canadá. Para retomar una categoría de Michael Keating, se puede decir que el conflicto entre los proyectos nacionales canadiense y quebequés ha supuesto para nosotros la división fundamental de la vida política desde hace 50 años. Este horizonte socio-político ha dado lugar a muchas reflexiones sobre la naturaleza contemporánea del liberalismo, el nacionalismo, el federalismo y la democracia, sobre el lugar que deberían ocupar las políticas de la identidad y el reconocimiento en la vida política de las sociedades modernas. Veamos con más detalle este capítulo singular en la historia del Estado-Nación moderno, empezando por algunos aspectos teóricos.

Del Estado-Nación moderno y normal al conflicto entre los proyectos nacionales canadiense quebequés

Estado-Nación moderno y normal

En una obra teórica sobre el multiculturalismo, el filósofo británico Bhikhu Parekh identificó las principales características del modelo dominante del Estado Moderno, que yo quisiera llamar Estado-Nación moderno normal:

a) El Estado moderno posee un territorio distinto, una única fuente de soberanía y una autoridad legal ilimitada sobre su territorio;

b) Se basa en una serie única de principios constitucionales y posee una identidad política singular;

c) Todos los ciudadanos de este Estado disfrutan de los mismos derechos; esta igualdad es sinónimo de simetría y uniformidad; Este Estado representa un espacio legal homogéneo;

d) La ciudadanía de este Estado es una relación unitaria, sin mediación entre la persona y el Estado;

e) Los ciudadanos de este Estado constituyen un solo pueblo, singular y unido;

f) Si el Estado es federal, sus entidades deberán tener derechos idénticos (Parekh 2000, pp.183-184).

El Estado-Nación moderno y normal es triplemente monista: en la concentración de la soberanía, en la comprensión de la ciudadanía y en la declinación de la identidad nacional. Basándose sobre todo, aunque no sólo, en la experiencia política de su país, me parece justo decir que, desde hace 30 años, historiadores, filósofos y politólogos de Quebec y Canadá han trabajado para superar este aspecto monista, han dado un giro pluralista en la comprensión del Estado moderno y del proyecto político de la modernidad. La participación de Charles Taylor en la Comisión Consultiva Quebequense sobre las Prácticas de Acomodamiento Relacionadas con las Diferencias Culturales es importante y edificante puesto que Taylor ha contribuido en gran medida, en su país y en el ámbito de la filosofía contemporánea en general, a impulsar este giro pluralista (Taylor 1994, Taylor 1992a y Pélabay 2001). Como James Tully demostró en sus trabajos sobre el constitucionalismo moderno asociado al modelo hegemónico del Estado-Nación, las versiones liberal, republicana y comunitaria de este modelo conciben la soberanía con vistas a eliminar la diversidad cultural y nacional como aspecto constitutivo de la política (Tully 1999). Las constituciones antiguas e irregulares son reemplazadas por marcos concretos y uniformes en los que opera el triple monismo arriba mencionado. En la siguiente cita, Tully insiste en el monismo de la identidad constitucional nacional en relación con una comprensión de la igualdad:

> Desde las revoluciones francesa y americana, el sexto convenio afirma que un estado constitucional posee una identidad personal como nación, un colectivo imaginario al que pertenecen todos los residentes y dentro del cual disfrutan de una dignidad igual como ciudadanos. Aunque la nación sea interpretada de forma diferente en cada sociedad, como muestran Anthony Smith y Benedict Anderson, también es cierto que genera un sentimiento de pertenencia

> gracias al nombre propio de la nación, a su historia nacional y a sus símbolos públicos […]. La nación constitucional encierra dos conceptos complementarios de igualdad. Los ciudadanos son oficialmente iguales ante la ley, y el tratamiento diferente que permitía la antigua constitución se ha convertido en una indignidad intolerable. En segundo lugar, cada nación constitucional es igual a las demás y, por lo tanto, la desigualdad procedente del imperialismo es percibida como una indignidad intolerable. (Tully, 1999, pp.66-67).

Además de las obras de Taylor y Tully, es justo mencionar el trabajo filosófico realizado por Will Kymlicka dese hace 20 años, para ampliar el liberalismo a los derechos de las minorías en el respeto del individualismo moral y de la democracia. En su libro, Multicultural Odysseys, enumera toda una serie de políticas públicas de construcción nacional que ha permitido a un grupo mayoritario trabajar para alcanzar un ideal moderno de homogeneidad nacional –políticas lingüísticas, políticas culturales, políticas de inmigración y educación, política de la memoria y política de la centralización del poder político–. En su esquema monista, el Estado moderno tal y como lo conciben estos pensadores, de Parekh a Kymlicka, persigue un trabajo social y ontológico de uniformidad, simetría y homogeneidad[7]. Y Kymlicka concluye: «Pero el resultado que persiguen estas políticas está claro: centralizar todo el poder político y legal en foros dominados por el grupo mayoritario; favorecer el idioma y la cultura de ese grupo en todas las instituciones públicas, y difundirlos por todo el territorio del Estado; y suprimir los idiomas y culturas minoritarios de las instancias públicas» (Kymlicka 2007, pp.62-63). En vista del lugar hegemónico que ocupa el modelo del Estado-Nación normal en el constitucionalismo moderno, ¿Cómo explicar el crecimiento de una comunidad nacional mayoritariamente francófona, de un Quebec moderno, distinto y complejo –sociedad global– en América, unos 250 años después de una guerra de conquista que hizo que Francia cediera su principal colonia de población a Gran Bretaña? La base de la respuesta reside en dos nuevos documentos de Estado y del Imperio británicos, el Acta de Quebec de 1774 y el Acta de la América del Norte Británica (A.A.N.B.) de 1867[8].

El Acta de Quebec y la constitución federal de 1867

En la política imperial británica de Canadá, el Acta de Quebec ha sustituido a la Proclamación Real de 1763, que había instaurado un régimen jurídico, cultural y religioso de discontinuidad radical; dicho con otras palabras, una dura política de asimilación «de los canadienses franceses por una colonia inglesa, gobernada por leyes inglesas, con un espíritu inglés» (Wade 1966, p.80). En detrimento de las colonias americanas, y contribuyendo a precipitar su rebelión, el Acta de Quebec restituía las fronteras de Nueva-Francia, a grandes rasgos, en beneficio de la nueva colonia. En los ámbitos cultural, religioso e identitario, Londres abandona el esquema de la asimilación: el sistema señorial de la propiedad y la organización de las tierras; las costumbres y las leyes civiles francesas vuelven a entrar en vigor. Se concede plena libertad al culto católico, con derecho a percibir el diezmo, y un nuevo juramento de fidelidad va a permitir a los católicos acceder a los cargos públicos (Lamonde 2000, pp.24-25). El espíritu de la carta del Acta de Quebec tiene algunos aspectos negativos: el estatus oficial o preponderante del francés, indiscutible sobre el terreno –la colonia habla francés en una proporción de 30 a 1– no queda reflejado; mientras que la Proclamación de 1763 había combinado un régimen de asimilación identitaria y la promesa de una asamblea legislativa al estilo inglés, el Acta de Quebec, por su parte, une a un régimen de generosidad identitaria un marco político fundado sobre la base de la autoridad arbitraria y discrecional del ejecutivo, sin promesas de asamblea en un futuro próximo; por último, los documentos públicos revelan que la acción de los responsables británicos fue motivada al menos tanto por consideraciones geoestratégicas, razón de Estado, como por razones de humanidad, de justicia y de indulgencia (Tully 1999, pp.146-147). A pesar de estos matices, hay algo que está claro: el Acta de Quebec es la Carta Magna de la política de la diversidad y del reconocimiento de la identidad en Canadá y en Quebec; es un hito en la historia del Estado moderno y una referencia obligada para la escuela pluralista contemporánea en filosofía política.

Según mi colega, Eugénie Brouillet, «El Acta de Quebec constituye el primer hito jurídico del enraizamiento profundo de la nación quebequesa en una cultura distinta» (Brouillet 2005, p.111). En resumen, para los fines de esta conferencia, de los ciclos de continuidad y discontinuidad que han marcado la historia canadiense del siglo XIX, me parece justo decir que la A.A.N.B. de 1867, la constitución federal que sigue vigente en el Canadá contemporáneo, es una consecuencia lógica y coherente del espíritu del

Acta de Quebec. Londres cede al deseo de varias de sus colonias de América septentrional de federarse políticamente. Así se escribe un capítulo original de la historia del Estado moderno inventando una estructura híbrida, el Dominio de Canadá, ampliamente autónomo frente al Imperio pero subordinado a éste último en algunas cuestiones de gobierno fundamentales y, dentro del Dominio, se repiten algunas relaciones jerárquicas parecidas entre el gobierno central y las provincias. El constitucionalismo británico –monarquía mixta, soberanía parlamentaria, «rule of law»– es reconducido. Sin embargo, ahora lo más interesante está en la implantación de un federalismo complejo que concede una autonomía política sustancial a las entidades federadas –reconocidas como soberanas en sus ámbitos de competencia–, intercalando un régimen igual de complejo de reconocimiento del derecho a la diferencia de las mayorías y las minorías nacionales, religiosas y lingüísticas mezcladas unas con otras. Aquí, nos encontramos muy lejos del esquema monista del Estado-Nación normal, con sus aspiraciones a la simetría, la uniformidad y la homogeneidad. Para el Quebec de 2008, el régimen de 1867 es el vínculo, el pilar sobre el que se edifica su existencia como comunidad política autónoma y como sociedad nacional distinta. El principio federal fue elegido en 1867, ante todo, para preservar la identidad de un Quebec que, según uno de los principales dirigentes anglófono de la época, no podría consentir que su nacionalidad fuera absorbida. Por este motivo, se instauró un régimen de doble legalismo, que reconocía la equivalencia entre el código civil quebequés y el *common law* británico practicado en las otras provincias del país (Burelle 2005). Por todo ello, en el reparto de las competencias se ha atribuido a las entidades federales la responsabilidad en la mayoría de las cuestiones locales, asociadas a las identidades culturales y comunitarias –la organización social, civil, familiar, escolar, municipal–. Es importante recordar, en el contexto de la interpretación del informe de la Comisión Bouchard-Taylor, que este régimen también concedía buenas garantías jurídicas a la minoría anglófona y protestante de Quebec. Era un régimen de diversidad compleja en todo Canadá, pero también dentro de Quebec. En el siguiente pasaje, Eugénie Brouillet resume este espíritu canadiense de 1867 enlazándolo con el Acta Quebec:

> Por lo tanto, en 1867 nació un régimen ante todo federativo, sin duda impregnado de algunos elementos de connotación centralizadora pero que, a fin de cuentas, iba bien con la realidad sociocultural y política que se vivía en las colectividades. Concretamente, el régimen adoptado satisfacía la esencia de las preocupaciones identitarias de la nación quebequesa: su autonomía política adquiría un estatus constitucional y se extendía a todas las materias que, en aquella época, se consideraban relacionadas con su identidad cultural particular. Como escribió el profesor J.C. Bonenfant: «el espíritu de 1867, es la aceptación definitiva de la existencia de los canadienses-franceses, es el resultado lógico del Acta de Quebec. Ellos –los padres fundadores– han tenido verdaderamente la intención de garantizar la supervivencia de los canadienses-franceses y han aceptado los medios que, por aquel entonces, les parecieron mejores para realizarlo». (Brouillet 2005, p.197).

Federalismo pluralista, derecho a la diferencia de las comunidades federadas, minorías nacionales, religiosas y lingüísticas: he aquí un registro semántico que integra los aspectos históricos del Acta de Quebec de 1774 y de la A.A.N.B. de 1867, que explica porqué Quebec ha durado tanto tiempo, y que constituye también el principio de una justificación según la cual Canadá está autorizada a ofrecer al mundo la imagen de una civilización de la diferencia, de un remanso de justicia por el reconocimiento del derecho a la diferencia de las minorías, las culturas y los pueblos[9]. Ahora veremos cómo evolucionó el modelo canadiense-quebequés en el siglo XX, en la perspectiva de un choque entre construcciones o proyectos nacionales, entre aspiraciones nacionales.

El conflicto entre los proyectos nacionales canadiense y quebequés

> El nacionalismo de las minorías es un reto político difícil para el Estado-Nación pero la dificultad no surge a partir de un desacuerdo profundo sobre el modelo de ciudadanía subyacente. Tanto la mayoría como la minoría aprueban la idea de que la ciudadanía se ejerce dentro de comunidades políticas con una limitación territorial, que son de ámbito nacional, de valores liberales, y abiertas al mundo desde el punto de vista cultural y económico. De hecho, el reto del nacionalismo de minorías a menudo se vuelve mayor a medida que aumenta la minoría nacional que comparte esa visión de ciudadanía liberal/nacional […] Lo que determina las fronteras de una comunidad verdadera no son las fuerzas a las que están

> sometidas las personas sino cómo responden a esas fuerzas y, en particular, con qué tipos de colectividades se identifican cuando responden a esas fuerzas. Las personas pertenecen a una misma comunidad verdadera si se preocupan unos por otros y quieren compartir un mismo destino. Si quieren superar los retos juntos, compartiendo lo bueno y lo malo. Dicho de otra forma, las personas pertenecen a la misma comunidad verdadera si sienten algún tipo de responsabilidad por el destino de los otros miembros y, por lo tanto, quieren deliberar juntos sobre cómo responder de forma colectiva a las dificultades que afectan a la comunidad. La globalización aún no ha erosionado el sentido de que las Naciones-Estado forman comunidades verdaderas y separadas. (Kymlicka 2004a, pp.247 y 260).

En algunos trabajos que se cuentan entre los más importantes de la ciencia política y de la filosofía política contemporáneas, Kymlicka y otros como Alain-G.Gagnon, Michael Keating y Wayne Norman propusieron marcos conceptuales para estudiar países donde la vida política está surcada de conflictos complejos y divididos entre varios proyectos de construcción de una comunidad nacional distinta y autónoma. Este proyecto puede ser el del Estado-Nación unificador y jurídicamente independiente, como serían una o varias naciones no-soberanas. En su obra sobre los retos del nacionalismo moderno, dedicada a Quebec, Cataluña y Escocia, Keating explica así el concepto de proyecto nacional:

> En este nuevo contexto, la autonomía ni si quiera tiene sentido. No se trata ni de crear un estado ni de orientarse hacia la autarquía. Se trata, más bien, de formular un proyecto nacional/regional, de unir a la población alrededor de este proyecto y adquirir la capacidad para formular políticas adaptadas a un mundo complejo e interdependiente. A partir de ese momento, las instituciones adquieren una gran importancia. Una nación/región tiene que disponer de instituciones autónomas –de autogobierno– que le permitan crear un espacio de debate y de toma de decisiones, elaborar políticas, conferir legitimidad a las decisiones y defender el interés de la colectividad a nivel del Estado y en el plano internacional. (Keating 1997, p.71).

Después de estas líneas, Keating añade que los proyectos nacionales de este tipo intentarán traducirse en resultados concretos en todos los ámbitos de la política pública, desde la economía hasta el ámbito social pasando por el cultural y el político. Más recientemente, ha introducido los conceptos de plurinacionalismo y de post-soberanía, para caracterizar, en primer lugar, contextos donde coexisten varias identidades nacionales –no sólo de forma separada y paralela sino también mezclándose, en diferentes grados, en la mente de las personas pero también en subconjuntos territoriales dentro del Estado– dentro de un orden político y, después, para señalar el fin de las penetraciones del Estado independiente en el monopolio territorial de la autoridad y la legitimidad (Keating 2001). El trabajo de Norman completa bien el de Keating examinando las condiciones, en la perspectiva de la filosofía política liberal, de la convivencia de varios proyectos nacionales y de la aceptabilidad normativa de sus empresas de construcción o de ingeniería nacional (Norman 2006).

El siglo XX canadiense, igual que el siglo XX quebequés, se caracteriza por enormes esfuerzos de construcción nacional en el sentido de Norman, por intentos de consolidar o reforzar proyectos nacionales en el sentido de Keating. En la perspectiva del proyecto nacional canadiense, desde 1945, las principales realizaciones fueron las siguientes: la ciudadanía y el pasaporte canadienses, el Estado-Providencia, la consolidación de una red de comunicación pan-canadiense, el himno nacional y una nueva bandera nacional, las políticas de bilingüismo y de multiculturalismo, políticas culturales y científicas pan-canadienses, el fomento de una red nacional, pan-canadiense, de instituciones relacionadas con la sociedad civil, la definición de un internacionalismo canadiense en política extranjera, la repatriación de la constitución y la adopción de una Carta de los Derechos y las Libertades en 1982 y, por último, la consolidación de la legitimidad de un régimen liberal representativo, que sirve para una verdadera deliberación democrática pluralista. En la perspectiva del proyecto nacional quebequés, desde 1960 –cabe resaltar el desfase en el tiempo; la emergencia de un proyecto nacional bajo el liderazgo del Estado comienza en Quebec con la Revolución Tranquila, incluso si en la sociedad ya se podía hablar de una cultura nacional distinta mucho antes–, las principales realizaciones fueron las siguientes: un Estado-Providencia en paralelo y en yuxtaposición al Estado-Providencia canadiense, con una tarjeta de seguro por enfermedad, la *Carte Soleil*, que es

lo mejor que tiene el proyecto nacional quebequés para rivalizar con el pasaporte del proyecto nacional canadiense, la nacionalización de los recursos hidroeléctricos, la consolidación de una red de comunicación quebequesa francófona, la intervención del Estado en la creación y el desarrollo de un sistema público de educación, la Carta Quebequesa de los Derechos y las Libertades de la Persona, políticas lingüísticas que revisten de carácter oficial el estatus de francés como idioma nacional común e incluyen medidas coercitivas de acceso a la escuela pública francesa para los inmigrantes, el fomento de una red quebequesa de instituciones relacionadas con la sociedad civil, la creación de una política internacional quebequesa, elementos de un régimen quebequés de ciudadanía entre los que se incluye un marco normativo y prácticas asociadas a un enfoque intercultural, el desarrollo de políticas culturales y científicas quebequesas y, por último, la consolidación de la legitimidad de un régimen liberal representativo que sirve para una verdadera deliberación democrática pluralista. Bromas aparte, no pretendo ser exhaustivo. Ya lo ven, en cierto modo nada se parece más al proyecto nacional canadiense que el proyecto nacional quebequés; en cierto modo son verdaderos hermanos siameses. En las instancias públicas de cada uno de los dos proyectos nacionales, en los 40 últimos años, podemos encontrar a personas que han defendido para sus «naciones» respectivas, modelos ora en la línea del Estado-Nación moderno y normal, ora en la línea de un pensamiento federal pluralista abierto a la diversidad, las asimetrías, las identidades culturales y nacionales plurales. En varios sectores, se podría hablar de una hermosa colaboración entre los dos proyectos nacionales y sus instituciones, sobre todo en lo referente al ámbito de la política científica y a los esfuerzos realizados por Canadá y Quebec para que la causa de la diversidad cultural avance en el ámbito internacional.

El modelo del federalismo pluralista abierto a las asimetrías y a las identidades plurales, a la conciliación entre los proyectos nacionales, está jurídicamente anclado en Canadá, en la constitución federal de 1867. Para ser conciso y consciente de que hablo ante un público europeo, retomaré el modelo de André Burelle para resumir este espíritu canadiense de 1867: unión sin fusión entre las comunidades fundadoras del país; las entidades conservan su soberanía plena en los asuntos locales, práctica de una subsidiaridad ascendente; reconocimiento de la existencia de dos órdenes de gobierno soberanos igualmente legítimos; respeto del principio de no-subordinación y gestión por decisión conjunta; igualdad de derechos y trato de las personas y las comunidades fundadoras como rechazo del «melting pot» (Burelle 2005, p.459). En 1982, y de forma muy clara en el marco de una exacerbación del conflicto entre el proyecto nacional canadiense y el proyecto nacional quebequés, simbolizado por el referéndum soberanista de 1980, Canadá hizo más complejo su régimen constitucional culminando su independencia de Gran Bretaña y adoptando la Carta Canadiense de los Derechos y las Libertades. De este modo, Canadá sucumbió a la tentación de encarnar, a su manera, el modelo del Estado-Nación moderno, monista y normal. Burelle ve en él un federalismo «one nation» orientado al unitarismo, basado, para su promoción retórica, en los principios de un liberalismo individualista anticomunitario. Este régimen funde a las personas en una única nación cívica delegando toda su soberanía nacional en el Parlamento Central, que a su vez puede delegar, por motivos de funcionalidad, en las delegaciones provinciales. Se practica una subsidiariedad descendiente y descarriada partiendo del Estado Central, confirmando la existencia de un único gobierno «senior» nacional y gobiernos «juniors» provinciales. En este modelo, el poder central puede influir en los ámbitos de competencia de las entidades federadas para proteger el «interés nacional». Por último, este modelo fomenta la idea de una identidad de derecho y de tratamiento –simétrica, uniforme– de las personas y las provincias, debido a su fusión dentro de una única nación (Burelle 2005, p.459-460). En los parámetros del régimen de 1982, y sobre este punto concreto, Burelle exagera un poco: Canadá no absolutiza un liberalismo monocromo, dando la espalda a la diferencia. Hallamos un concepto de la igualdad generoso con las personas y los grupos desfavorecidos por circunstancias que ellos no han elegido, llegando bastante lejos en la redistribución de la riqueza económica entre las provincias más pobres –incluido Quebec–, incluso abierto al reconocimiento de varias formas de diferencias, sobre todo en lo referente a los pueblos autóctonos, a la valorización del patrimonio multicultural de todos los canadienses y al refuerzo de los derechos lingüísticos para las minorías intra-provinciales. Sin embargo, este régimen adopta también una actitud dura hacia la diferencia nacional quebequesa, a la que no incluye en ninguna de sus categorías. En Quebec, este régimen, que fue adoptado sin el consentimiento de las autoridades políticas quebequesas, es percibido como el equivalente a la imposición de un nacionalismo canadiense, de un patriotismo canadiense uniforme (Keating 2001, Taylor 1992 y Ignatieff 2000). El régimen consolida el papel del gobierno central en su función de promotor de la identidad nacional canadiense, menoscabando la autonomía del

gobierno de Quebec y, por lo tanto, debilitando su capacidad para fomentar la identidad nacional quebequesa (Kymlicka 1998, p.166).

Los textos de sociología política y de filosofía política más actuales nos permiten imaginar, en 2008, que se pueda llegar a superar el modelo del Estado-Nación moderno normal, más allá de la soberanía monista y unitaria, especialmente en el federalismo plurinacional. Los proyectos nacionales canadiense y quebequés pueden ser auténticas comunidades de destino, tal y como lo entiende Kymlicka, sin exclusivismos doctrinarios. Esto exigirá a los quebequeses que acepten, también, la legitimidad del proyecto nacional canadiense en el territorio de Quebec, y que redescubran una solidaridad pan-canadiense (Pratte 2007 y Parekh 2000). Todo ello hará que los canadienses tengan que redescubrir la importancia del principio de autonomía en el seno del federalismo, y que acepten la legitimidad del proyecto nacional quebequés dando cabida a la diferencia de Quebec –auto-comprensión nacional, predominio del francés y reconocimiento de la existencia de dos sociedades de acogida para integrar a los nuevos ciudadanos inmigrantes– en la Carta de los Derechos y las Libertades, que es el centro del constitucionalismo canadiense. Para poner fin a lo que yo llamo el exilio interior de los quebequeses en el régimen constitucional canadiense, habrá que ampliar los espacios de asimetría y definir la justicia como igualdad de trato y no como un marco deontológico uniforme (McGarry 2007a, Burelle 2005). En los últimos años se ha avanzado un poco en la ampliación del espacio no-constitucional reservado a una asimetría de trato favorable en Quebec, gracias a una resolución del Parlamento Canadiense que reconoce que los quebequeses forman una nación dentro de un Canadá unido (Laforest 2007a). No obstante, en Quebec, las fuerzas políticas de todas las tendencias están de acuerdo en que aún queda mucho camino por recorrer para poder hablar de una verdadera reconciliación de los proyectos nacionales canadiense y quebequés (Gagnon 2008, Gagnon y Iacovino 2007, Pratte 2007). Ante todas estas cuestiones, en 2008 se percibe una sensación de hartazgo, cierto cansancio ante la gran colección de informes entre los proyectos nacionales canadiense y quebequés (Jacques 2007). La vida social y política continúa, dejando de lado a veces durante unos cuantos meses las grandes cuestiones que no se han resuelto. Pero no hay que pensar que han desaparecido del panorama. Precisamente, la Comisión Bouchard-Taylor ha realizado sus trabajos en este contexto.

La Comisión Bouchard-Taylor, el interculturalismo al estilo quebequés y el multiculturalismo al estilo canadiense

La Comisión Consultiva sobre las Prácticas de Acomodamiento Relacionadas con las Diferencias Culturales fue creada en febrero de 2007 tras una serie de incidentes muy mediatizados relacionados con lo que la propia Comisión llamará en su informe un estado de crispación identitaria en las relaciones entre la mayoría francófona y las minorías culturales y religiosas de Quebec. En la mayor parte del aspecto público de su trabajo, la Comisión estuvo acompañada de los medios de comunicación, en el otoño de 2007. En la historia reciente de Quebec, este ejercicio es uno de los dos o tres más importantes de su género en los veinte últimos años. Bastarán algunas estadísticas de base para establecer, al menos cuantitativamente, la importancia de la operación: más de 3.000 personas asistieron a los 20 foros regionales organizados; la página Web recibió medio millón de visitas; 901 personas redactaron memorias y la Comisión acogió a más de 300 de ellas, a esto hay que añadir más de 250 testimonios personales. Los ejercicios de democracia participativa interactiva propuestos por la Comisión en su página Web originaron unas 120.000 respuestas. La Comisión también organizó cuatro Foros nacionales, creó varios grupos de expertos y pilotó una importante cantidad de proyectos de investigación. Su coste global es de cera de 3 millones de euros.

Como ya anticipaba el documento de consulta publicado a finales del verano de 2007, la Comisión Bouchard-Taylor amplió su mandato mucho más allá de la dimensión jurídica de los acomodamientos razonables, considerados como formas de flexibilidad que pretenden luchar contra el carácter discriminatorio de algunas normas aparentemente neutras, para abordar directamente el problema del modelo de integración social y cultural vigente en Quebec. Por lo tanto, la Comisión ha estudiado a fondo las cuestiones del interculturalismo, la laicidad, la inmigración y la identidad quebequesa (Bouchard-Taylor 2007). En el lenguaje de la comisión, Quebec es una «pequeña nación» que representa a una minoría cultural en América y, por lo tanto, se enfrenta a una dificultad: el reto de la convivencia entre dos culturas diferentes en un mismo espacio y con las mismas instituciones. La Comisión quería que su trabajo permitiera realizar intercambios francos y abiertos, caracterizados por el civismo y la razón. No siempre fue así y, en

mi opinión, una parte de la culpa es achacable a los dos copresidentes. Gérard Bouchard y Charles Taylor tenían grandes ambiciones con respecto a su trabajo. La cuestión de la gestión equitativa de la diversidad ocupa los debates públicos de la mayoría de las sociedades modernas, y los dos copresidentes creían que los quebequeses podían dar un gran ejemplo de democracia con este ejercicio, dejando su huella en un gran debate. Los objetivos de este inmenso ejercicio de consulta democrática eran los siguientes: informar a la Comisión sobre los puntos de vista de los ciudadanos de diversas generaciones y orígenes, de diferentes regiones de Quebec, sobre la gestión de la diversidad y sobre los valores comunes de los quebequeses; crear un espíritu y un espacio de diálogo entre ciudadanos de diferentes orígenes; y fomentar la reflexión sobre las principales comunidades afectadas. En referencia al conjunto de su trabajo, los dos copresidentes se fijaron tres objetivos concretos: aclarar la situación actual, crear un marco de referencia para ayudar a los gestores de las instituciones, compartir sus reflexiones y hacer recomendaciones sobre el futuro de las relaciones interétnicas y sobre el modelo de integración propio de la sociedad quebequesa.

Si tuviera que resumir en una frase el espíritu del informe de la Comisión Bouchard-Taylor, elegiría la siguiente expresión, utilizada en varias ocasiones por los dos copresidentes: realizar un acercamiento entre las preocupaciones que sufre la mayoría quebequesa, de herencia canadiense-francesa y católica, y las de las minorías culturales y religiosas, para que dichas preocupaciones no den lugar a grupos aislados. Ya que, según el informe, la crisis fue una de las sensaciones más falseadas, amplificada de forma desmesurada por los medios de comunicación y utilizada por los agentes políticos para sus propios intereses, la Comisión Bouchard-Taylor se muestra moderadamente optimista, puesto que Quebec ha avanzado mucho en el ámbito de la conciliación intercultural e intercomunitaria en los últimos 40 años. La Comisión preconiza un enfoque de continuidad, al tiempo que reconoce la necesidad de actuar de forma contundente e inmediata para reducir los temores de unos y otros. Sobre el informe, está claro que el grueso del trabajo de acercamiento debería ser realizado por la mayoría, por los quebequeses canadienses-franceses o de ascendencia canadiense-francesa, ya que siguen siendo una gran mayoría demográfica –más del 78% de la población–, que controla las instituciones y puede imponerse en la toma de decisiones públicas. El informe refleja que esta mayoría posee un doble estatus, que también es una minoría en Canadá y en América. Paradójicamente, esta mayoría declina su identidad colectiva hacia el «Angst», la angustia existencial del minoritario. En sus respectivos trabajos sobre el Canadá francés y Quebec, Gérard Bouchard y Charles Taylor llevan varias decenas de años estudiado esta cuestión (Bouchard 2003 y Bouchard 1999, Taylor 1992a). El siguiente pasaje del informe muestra claramente que los dos copresidentes siempre han tenido presentes las tensiones inherentes a este doble estatus:

> Con respecto a las pequeñas naciones minoritarias, un poco maltratadas por la historia, obligadas a crecer corriendo riesgos, sería injusto exigirles las garantías de las naciones imperiales. Su recorrido está lleno de avances y retrocesos, de coraje y dudas. Lo que hemos podido observar en algunos casos, desde hace dos años, es la noción de duda y timidez. Sin embargo, no se puede generalizar ni, sobre todo, echar la culpa a nadie. Es mejor recordar el análisis que hemos hecho de las circunstancias tan particulares que han provocado y mantenido la crisis de los acomodamientos: de los elementos coyunturales de Montreal, amplificados por los medios de comunicación y por los rumores, que han reactivado la preocupación del minoritario en algunos quebequeses canadienses-franceses, que ya habían sido alertados por los elementos de la coyuntura internacional.
>
> En resumen, es más justo centrarse en las mejoras, en los avances, en la buena fe y el sentido común, en la confianza y la conciliación. (Bouchard-Taylor 2008, p.243).

El quinto capítulo del informe, bastante sucinto, habla de las normas de la vida en comunidad. La Comisión Bouchard-Taylor ubica a Quebec en la familia de los regímenes liberales y democráticos, en donde democracia y liberalismo son principios complementarios, en equilibrio, sin que uno prime sobre el otro. El informe también aplica este principio de no-primacía a las relaciones entre los diferentes derechos, sobre la base de un modelo de deceleración universal. Esta negativa a jerarquizar los derechos tiene que ver con la cuestión de la igualdad entre hombres y mujeres, tema recurrente a lo largo de toda la crisis de los acomodamientos y omnipresente en las audiencias públicas. Curiosamente, el informe afirma que el pueblo es soberano en la democracia quebequesa, lo cual es falso desde un punto de vista jurídico. Quebec

es una entidad federada que vive su autonomía política en un Estado canadiense, que es una monarquía constitucional con régimen parlamentario. El hecho de que Quebec pertenezca a Canadá, con todas las consecuencias que ello conlleva, representa, en mi opinión, lo impensable del informe. Consultando la página Web de la Comisión o su documento de consulta, sólo descubrimos de forma indirecta que Quebec forma parte de Canadá, en la enumeración de los textos jurídicos pertinentes para la puesta en marcha del mandato. Sin embargo, en el capítulo V, sobre las normas de la vida colectiva, se reconoce claramente que la democracia quebequesa forma parte del marco federal canadiense. El informe admite que las decisiones del gobierno federal canadiense –leyes, políticas públicas, fallos del Tribunal Supremo– acarrean consecuencias sobre la capacidad de acción del gobierno de Quebec. En otros puntos del informe, como en el capítulo VI, veremos que esto es así especialmente en lo referente a la política de integración de la diversidad cultural. En el informe que entregaron al gobierno de Quebec, Gérard Bouchard y Charles Taylor resumen todo esto en una única frase: «El análisis de esta dimensión no forma parte de nuestro mandato». (Bouchard-Taylor 2008, p.105).

El sexto capítulo del informe de la Comisión se titula «La integración en la igualdad y en la reciprocidad». En este capítulo se aborda de forma bastante directa la cuestión de las relaciones entre el interculturalismo al estilo quebequés y el multiculturalismo al estilo canadiense. De entrada, el informe señala que el modelo quebequés no está en crisis y que hay que adoptar una lógica de continuidad. Se recuerda que Quebec es una pequeña nación que siempre tendrá que preocuparse por su supervivencia, por ser una minoría cultural. El propio mandato de la Comisión evocaba que la integración y la participación son prioritarias para el gobierno de Quebec. El informe recuerda que toda sociedad tiene que preocuparse por la integración, elaborando una lista de cinco razones sociológicas relacionadas entre sí: la necesidad de cada sociedad de tener un horizonte y puntos de referencia que alimentan la imaginación colectiva y reducen la anomia; el hecho de que la democracia exige que todos los ciudadanos participen en el debate público y en la toma de decisiones; el papel que desempeña un sentimiento mínimo de pertenencia y solidaridad; el hecho de disponer de una capacidad de movilización y de resurgimiento en caso de crisis; la producción de interacciones que harán que la diversidad sea fuente de riqueza (Bouchard-Taylor 2008, p.114). Luego, el informe enumera los tres componentes del modelo quebequés de integración: participación de todos los ciudadanos en la vida pública, insistencia en las interacciones o la bidireccionalidad en los contactos etnoculturales, y protección de los derechos que garantizan a todos un trato equitativo. Desde un punto de vista normativo, sobre este edificio planean tres nociones: un ideal de igualdad, una regla de reciprocidad en las interacciones y una obligación de movilidad para mantener abierto el destino de unos y otros. Al final de este ejercicio de teoría sociológico, la Comisión propone su concepto clave, el pluralismo integrador:

> Proponemos el concepto de pluralismo integrador para comprender este imperativo. En primer lugar, pluralismo para señalar el respeto de la diversidad; integrador para resaltar la interdependencia de todas las dimensiones consideradas y la necesidad de tenerlas en cuenta todas en iniciativas de análisis o de intervención. Por lo tanto, la expresión invita a desarrollar una conciencia viva de las diferencias y las especificidades, pero también de sus estrechas relaciones –a lo que llama, desde el punto de vista de las políticas y los programas, un enfoque de síntesis–. (Bouchard-Taylor 2008, p.115).

Más adelante, el informe de la Comisión ofrece un historial del enfoque intercultural quebequés desde la Revolución Tranquila y los años 60, insistiendo en la tensión constante entre el deseo de apertura y la preocupación por el futuro de la sociedad francófona. En todos los puntos de referencia citados, los dos copresidentes observan una gran constante: en ellos a menudo se hace referencia a una dimensión intercultural, se evoca un enfoque intercultural que distanciaría a Quebec del multiculturalismo canadiense, pero no encontramos ninguna definición formal y oficial del interculturalismo quebequés. El documento que más ha hecho en este sentido es el Enunciado de Política en Materia de Inmigración y de Integración, «Au Québec pour bâtir ensemble», propuesto por el gobierno liberal de Quebec en 1990. En él, el Estado de Quebec definía las grandes líneas de un «contrato moral» con los inmigrantes, a partir de tres elementos que también servían de ejes de intervención para el Estado: el francés como idioma común de la vida pública, la democracia y la participación, y el pluralismo y el intercambio intercomunitario (Bouchard-Taylor 2008, p.117). Luego, el informe habla bastante de la naturaleza del interculturalismo y los elementos que lo conforman.

Esta reflexión empieza con un recordatorio, indicando que, según la opinión actual, el multiculturalismo da prioridad a la diversidad mientras que los regímenes republicanos favorecen a la cultura fundadora. El informe señala que estas percepciones, aunque reductoras, siguen siendo útiles para «poner etiquetas» (Bouchard-Taylor 2008, p.118). Después establece cuál es la situación de Quebec a estos efectos. La Comisión cree que el interculturalismo quebequés siempre ha funcionado manteniendo una tensión entre dos polos, la diversidad etnocultural por un lado, y la continuidad del núcleo francófono y la preservación del vínculo social por otro. Está claro que en Quebec, en diferentes grados, se ha hecho hincapié en el segundo polo. La Comisión identifica varias características que hacen que el régimen de pluralismo quebequés sea singular: el horizonte de operaciones del interculturalismo es Quebec, como nación, algo reconocido por todos los partidos políticos de Quebec y por el Parlamento Federal desde 2006. Las interacciones y la acción intercomunitaria adquieren un gran valor. Los miembros del grupo mayoritario y los miembros de las minorías aceptan que su cultura sea modificada con el tiempo por las interacciones. Se acepta que las diferencias culturales y, en especial, las diferencias religiosas no tengan que mantenerse en el ámbito de lo privado. Se reconoce y valora las múltiples identidades. La conservación del sentido de pertenencia es un valor, un mediador que sirve para suavizar el choque migratorio. Se valora el plurilingüismo. El mantenimiento de los idiomas de origen de los inmigrantes, al menos durante un tiempo, suaviza el choque migratorio y facilita su integración. Las interacciones entre los diferentes grupos etnoculturales darán lugar a una nueva cultura, una «cultura federadora»[10]. Con el paso del tiempo, los grupos definen mejor sus valores comunes, generalmente universales, procedentes de su historia. Los aspectos cívico y jurídico siguen siendo fundamentales. A continuación, dos extractos del informe que resumen bastante bien la idea que tienen los dos copresidentes del Estado y de los retos del interculturalismo quebequés:

> Para centrarnos en lo esencial, diremos que el interculturalismo quebequés a) instaura el francés como idioma común de las relaciones interculturales; b) fomenta una orientación pluralista, para proteger los derechos; c) preserva la tensión creadora necesaria entre, por un lado, la diversidad y, por otro, la continuidad del núcleo francófono y el vínculo social; d) hace hincapié en la integración y la participación; y e) promueve la práctica de las interacciones.

> Es lógico seguir por este camino ya que esta tensión cambiante, fuente de reflexiones, revisiones y reajustes, ha resultado ser fructífera. Es otra de las virtudes del interculturalismo: un régimen flexible, abierto a la negociación, a las adaptaciones y las innovaciones. Así, garantiza una seguridad a los quebequeses de origen canadiense-francés y a las minorías etnoculturales, al tiempo que protege los derechos de todos, siguiendo la tradición liberal. (Bouchard-Taylor 2008, pp. 121 y 120).

En este punto de su reflexión, los copresidentes, tras haber recordado que la gran mayoría de los participantes de la consulta preferían el interculturalismo quebequés al multiculturalismo canadiense, llegan a la conclusión de que este último no está bien adaptado al contexto quebequés «ya que acentúa la diversidad a expensas de la continuidad» (Bouchard-Taylor 2008, p.122[11]). Se mencionan cuatro motivos: el hecho de que la preocupación lingüística no tiene en el Canadá anglófono el mismo papel que en el Quebec francófono; la ausencia, fuera de Quebec, de la preocupación existencial del minoritario; el hecho de que, desde un punto de vista demográfico, no haya ya un grupo mayoritario en Canadá; y que, por consiguiente, mientras que en Quebec aún se preocupan por la continuidad y el mantenimiento de una vieja cultura fundadora, fuera de Quebec se tienda hacia la cohesión nacional o la unidad. Ante tal juicio, la Comisión se pone de acuerdo y enuncia una de sus recomendaciones:

> La legislación sobre el multiculturalismo ha permitido explicar y popularizar el modelo canadiense que ha disfrutado de una intensa promoción. Así, se ha convertido en un valor fundamental; ahora forma parte de la identidad nacional canadiense. ¿Por qué no hacer lo mismo con el interculturalismo quebequés, como forma original de pluralismo?
>
> Por lo tanto, nos parecería útil que la Asamblea Nacional de Quebec adoptase un texto oficial sobre el interculturalismo. Podría ser una ley, una declaración de principios u otro tipo de documento. Lo fundamental es que se haga un llamamiento a la consulta pública y que se pongan en marcha las instituciones parlamentarias. Este texto retomaría todos los elementos

> de la definición ya presentes en los textos que hemos revisado. En ellos, el interculturalismo estaría definido en un sentido amplio, con arreglo al espíritu del pluralismo integrador. Es decir que, en ellos, el modelo de las relaciones interculturales está articulado en su sentido cívico, jurídico, económico y social. Sería un componente importante del proyecto de sociedad. (Bouchard-Taylor 2008, pp.130 y 129).

En el origen mismo de la crisis, la Comisión encuentra una crispación identitaria relacionada con la angustia existencial del minoritario, una invariable en la historia de Quebec y de la identidad colectiva de los miembros del grupo demográfico principal que la Comisión llama quebequeses canadienses-franceses. Otra invariable de esta historia es el doble estatus de este grupo, mayoritario en Quebec y minoritario en América. La primera invariable puede activarse o permanecer «en suspenso», pero lo cierto es que existe y es una referencia ineludible. Se trata de un sentimiento de inseguridad crónica, al que se añade una pérdida de puntos de referencia éticos. Hablaré de esto con más detalle en mi propio diagnóstico del estado actual de la sociedad de Quebec. El informe de la Comisión ve como esta inseguridad crónica se manifiesta en la cuestión de base de su trabajo, la problemática de los acomodamientos razonables en relación con la integración de los inmigrantes, especialmente los miedos expresados con respecto a la creación de guetos en Montreal, el resurgimiento de los temores con respecto al estatus del francés, y las aprensiones relacionadas con la globalización (Bouchard-Taylor 2008, p.186). Para concluir, la Comisión declara que, sin duda, se han producido algunas exageraciones, que algunos han llamado «acomodamientos no-razonables». Sin embargo, estos casos son muy limitados; no se puede hablar de un verdadero recrudecimiento reciente o exponencial. Pero estos casos han dado lugar a percepciones negativas en algunos segmentos de la población y, después, los medios de comunicación y otros agentes políticos han echado «leña al fuego» (Bouchard-Taylor 2008, pp.186-188). En esta fase de su diagnóstico, la Comisión hace una incursión rara en el terreno de la política canadiense, admitiendo que algunos fallos del Tribunal Supremo, la más alta instancia arbitraria del país, han podido ser interpretados como una especie de usurpación autoritaria de las instancias federales en la política quebequesa. En algunos segmentos importantes de la población mayoritaria, el retrato global de esta situación ha sido interpretado como el equivalente a un rechazo o una desconfianza de la cultura francófona, despertando el recuerdo de los canadienses-franceses colonizados y humillados. De ahí que la crispación, la crisis de identidad o la xenofobia y el racismo hayan podido desempeñar un papel aunque sea marginal, periférico. En esta sección sobre los orígenes de la crisis y, después, en otra sobre las preocupaciones de la mayoría canadiense francesa, la Comisión multiplica las tentativas de explicación. Vamos a verlo con más detalle.

Por supuesto, el informe habla a menudo de las dos invariables fundamentales que son la angustia existencial del minoritario y el doble estatus mayoría-minoría en Quebec y en América. En la filosofía y en el ámbito de las ciencias sociales, se plantea un contexto internacional, muy crítico con las identidades nacionales y un poco condescendiente con cualquier manifestación identitaria. Los copresidentes están convencidos de que en el debate sobre los acomodamientos razonables el Quebec pluralista orientado hacia el interculturalismo ha sufrido una regresión, caracterizada por un retorno a las actitudes conservadoras, unas reacciones a veces desmesuradas al problema de los acomodamientos, mediante el resurgimiento identitario del Canadiense-francés «miedoso y desconfiado con los demás» (Bouchard-Taylor 2008, p.188). Volviendo a su enfoque sociológico global, los copresidentes hacen la constatación realista de que la identidad contemporánea sigue siendo un proceso social fundamental e inevitable que puede estropearse pero que podemos reformar. En el caso de Quebec, que siempre será una pequeña nación y una minoría cultural en América, el informe insiste en la idea de que este Quebec, como parte de la francofonía, siempre necesitará una identidad fuerte para paliar sus inquietudes y asumirse como una mayoría tranquila. Aquí, reconocemos la premisa esencial del trabajo histórico y sociológico realizado por Gérard Bouchard desde hace diez años (Bouchard 1999). En la medida en que se pueda demostrar, sobre la base de las intervenciones públicas de los dos copresidentes, así como consultando los documentos internos de la Comisión –sobre todo los anexos–, que Gérard Bouchard ha ejercido una dirección intelectual destacada en el trabajo de esta última, podremos ver en el informe nuevos discursos a la nación quebequesa sobre el modelo de los «Reden an die deutsche Nation» de Fichte. Esta referencia a Fichte para hacer un llamamiento a la regeneración nacional, la hizo de forma explícita hace veinte años el politólogo Léon Dion (Laforest 1992). Desde la muerte de éste último en 1997, que coincidió con la muerte del gran

sociólogo Fernand Dumont –el verdadero Herder del nacionalismo y de la identidad cultural quebequesa–, Gérard Bouchard merece ser considerado como el intelectual público que más influencia ejerce en la reflexión sobre la cultura y la identidad nacionales de Quebec (Beauchemin 2002 y Létourneau 2000). En esta perspectiva, el conjunto del informe, su marco interpretativo, sus conclusiones y sus recomendaciones, representan un gran esfuerzo intelectual para que el Quebec del siglo XXI encuentre un punto medio entre los valores universales de la modernidad liberal y la democracia por un lado, y la evolución de su identidad particular por otro lado. Bouchard, con ayuda de Taylor –volveré sobre este tema unos párrafos más adelante– busca un nacionalismo de educación para el Quebec contemporáneo, con vistas a superar la célebre querella entre los Ilustrados y los Románticos. Alain Renaut resume así esta idea fichtiana de un nacionalismo de la educación:

> Quizás podamos ver cómo Fichte evoca una tercera perspectiva sobre la figura del Estado-Nación, que sería el núcleo de una tercera filosofía política que corregiría las lagunas simétricas de las dos anteriores, brindando a la comunidad nacional un futuro sin replegarla totalmente en su pasado y su cultura. Así, se esbozaría un concepto de la nación que obedecería a otra lógica, para la cual la nacionalidad se expresaría en términos no ya de adhesión pura y simple, ni de pertenencia pura y simple sino de educación.
>
> Entonces, ¿Cómo idear este concepto? Desde luego, no será sobre la base de la pertenencia a un genio nacional, a riesgo de caer en las desastrosas consecuencias de la idea romántica, incapaz de imaginar un futuro para la nación. Fichte pensó que el signo visible de la libertad dentro de una cultura y de una tradición consiste en la capacidad de recibir educación, o si lo prefieren, en la capacidad de ser educado según los valores de esta libertad y esta tradición. De ahí su insistencia en la educación nacional como educación para la nación. (Renaut 1999, pp.391-392).

La tensión entre lo universal y lo particular, y la idea de un llamamiento a la regeneración nacional quedan patentes en las páginas del informe que hablan de las inquietudes de la mayoría quebequesa de ascendencia canadiense-francesa. En ellas se habla primero de la importancia de imponer ciertos valores fundamentales en la escuela, cuanto antes, desde la primacía del francés hasta la laicidad, la solidaridad y la igualdad entre hombres y mujeres. Sobre el francés, la Comisión se sale un poco de su mandato para hacer el balance de la situación. Algunas estadística son prometedoras, otras son más inquietantes. La Comisión reconoce que, en el ámbito lingüístico, Quebec vivirá siempre en tensión permanente; que la situación exigirá siempre una vigilancia constante. Sobre la cuestión de las tradiciones y las costumbres, núcleo de la etnicidad, la Comisión comparte la opinión de los sociólogos sobre la importancia de las conmociones y el ritmo desenfrenado de las transformaciones. La mayoría no podría imputar estas preocupaciones que producen estos cambios a las minorías culturales y religiosas. Los pasajes más dramáticos del informe se encuentran en esas páginas. Los copresidentes escriben que se debería preferir, para la sociedad de Quebec, una memoria de la pluralidad a una pluralidad de las memorias, que sólo sería una solución de último recurso. Para que una memoria de la pluralidad sea posible, habría que hacer que todos los quebequeses comprendieran el sentido del pasado canadiense-francés, subrayando el aspecto universal que pueda poseer esta singularidad. La mayoría tiene que trabajar a fondo en este sentido puesto que dispone de la fuerza demográfica e institucional. Lo mejor que tiene está en esta línea y no en una línea que dejaría instaurarse la «duda en uno mismo, el miedo hacia los demás, que han sido un lastre del pasado canadiense-francés» (Bouchard-Taylor 2008, p.211).

En los ámbitos cultural e intercultural, la sociedad quebequesa vivirá siempre bajo una fuerte tensión. Cuando adoptamos una perspectiva comparativa, cuando vemos lo que ha sucedido en otras sociedades que viven situaciones parecidas, nos damos cuenta de que Quebec tiene muchas bazas: es una vieja tierra de inmigrantes donde, en general, los recién llegados se integran rápidamente adquiriendo muy pronto la ciudadanía canadiense; se consideran una tierra de acogida y todos los partidos políticos de Quebec consideran la inmigración como una riqueza y algo necesario para su desarrollo social y económico; el 70% de los recién llegados a Quebec son elegidos en función de sus competencias; una proporción importante de los recién llegados es de clase media, sobre todo en el caso de los inmigrantes arabo-musulmanes, que en este país se presta mucho menos que en otros al fundamentalismo; en el plano psicológico, aquí vemos

con menor frecuencia problemas relacionados con las situaciones típicas europeas, donde los inmigrantes proceden a menudo de antiguas colonias, con un pasado doloroso. Por todas estas razones, la Comisión cree que se han reunido las condiciones objetivas para la consolidación de un diálogo entre la mayoría y las minorías en Quebec, una vez neutralizada la pseudo-crisis de los acomodamientos razonables.

Según la Comisión, el futuro de la nación de Quebec gira en torno a esta labor de apertura de la herencia canadiense-francesa «a las contribuciones creativas y fructíferas de los Demás» gira (Bouchard-Taylor 2008, p.242). En todo su informe, la Comisión utiliza muy pocas veces esta expresión de «nación de Quebec» y prefiere vocablos como: «quebequeses canadienses-franceses», «Quebec-pequeña-nación» y «minoría cultural». Sin embargo, los expertos han observado que el ejercicio de consulta democrática que hizo la Comisión, así como su informe, merecen ser considerados como contribuciones al proyecto nacional quebequés, a la construcción nacional quebequesa (Cairns 2008). Es posible que, desde este punto de vista, toda la operación haya contribuido a esta empresa de ingeniería nacional de forma más positiva que lo que yo creía, centrándome en los informes entre proyectos nacionales canadienses y quebequeses y, sobre todo en algunos olvidos de la Comisión.

Bouchard y Taylor, elevados al estatus de pedagogos de la nación quebequesa –como Fichte para Alemania a principios del siglo XIX–, invitan a sus conciudadanos a la práctica de cuatro virtudes cívicas: en primer lugar, la equidad, para evitar que la insistencia en las diferencias no oculte las verdaderas dificultades que viven los inmigrantes; después, la acogida y el encuentro del Otro, ya que la apertura al mundo de la que se vanaglorian los quebequeses tiene que empezar por un acercamiento entre conciudadanos de todos los orígenes; la moderación y la sabiduría; y por último, la paciencia, porque la integración es un proceso que puede llevar varias generaciones (Bouchard-Taylor 2008, p.242). Para que la crisis de los acomodamientos razonables sea realmente neutralizada, la conclusión del informe es que habrá que:

a) estar a la altura de los retos de la integración en un Quebec-pequeña-nación en el que se impondrán siempre una tensión creadora y la búsqueda de un equilibrio entre la continuidad de la herencia canadiense-francesa por un lado, y los imperativos del interculturalismo por otro;

b) adoptar más claramente un modelo de laicidad abierta, caracterizado por un equilibrio entre cuatro principios: libertad de conciencia, igualdad entre los ciudadanos, autonomía recíproca de las Iglesias y los Estados, y neutralidad del Estado;

c) reforzar los puntos de referencia y los límites que permitirán mejores prácticas de armonización y de integración en Quebec y, por supuesto, en particular en la región metropolitana de Montreal, donde vive la gran mayoría de los miembros de las minorías culturales y religiosas.

Tensión entre lo universal y lo particular, reconciliación entre los Ilustrados y los Románticos, comprensión de la complejidad de estas bases normativas de igual valor –libertad, igualdad y fraternidad–, construcción de puentes entre las tradiciones filosófica analítica y continental, reducción de la soledad y las preocupaciones gracias a las virtudes de este diálogo irremplazable que permite a los participantes articular mejor sus respectivos horizontes y, quizás, sentar las bases de un nuevo lenguaje y una nueva identidad compartida. Aquí reconoceremos algunos de los temas de la obra de Charles Taylor, en su antropología filosófica de la modernidad y su hermenéutica del pensamiento alemán moderno, que le valieron el ser calificado de «New Hegel for Our Times» por el añorado Richard Rorty hace veinte años. En la perspectiva de la historia de la filosofía en Occidente y en la de la historia intelectual de Canadá y Quebec, el encuentro entre Charles Taylor y Gérard Bouchard representa un verdadero acontecimiento al que no podría hacer justicia en esta conferencia, ya que debería limitarme a unas pocas consideraciones. En primer lugar, quisiera destacar un pasaje del capítulo del informe sobre la integración, en el que se hace referencia a Alexis de Tocqueville, autor clave para Charles Taylor en su relato del malestar, de las grandezas y las miserias de la modernidad: no hay sociedad sin creencias comunes, sin ideas comunes, puesto que sin creencias e ideas comunes no existe una acción común. Por último, sin acción común, las palabras quedan grabadas en la memoria de todos los lectores de Tocqueville; hay hombres, personas, pero no hay un cuerpo social (Bouchard-Taylor 2008, p.123). Taylor había desarrollado más esta referencia a Tocqueville en *Grandeur et misère de la modernité*. A continuación, les ofrezco algunos pasajes significativos:

> Gobernar una sociedad contemporánea es recrear sin cesar un equilibrio entre exigencias contradictorias, es buscar sin descanso nuevas soluciones a medida que el viejo equilibrio se vuelve obsoleto. Teniendo en cuenta todo esto, nunca se podrá encontrar una solución definitiva.
>
> Esta fragmentación nace en parte de la reducción de los vínculos de simpatía, y se alimenta en parte de sí misma a causa del fracaso de la iniciativa democrática: cuanto más se fragmenta el electorado, más transfiere su energía política a grupos minoritarios, y resulta más difícil movilizar a las mayorías democráticas alrededor de políticas y programas comunes. (Taylor 1992b, pp.137 y 140).

Hace quince años, en un coloquio sobre la temática de la identidad y la modernidad en Quebec, donde Alain Touraine y Charles Taylor eran conferenciantes de honor, éste último había intentado mitigar la tensión entre lo universal y lo particular en la identidad moderna y especialmente en la de Quebec, sin olvidar la cuestión de las posibles bases de un acercamiento entre las identidades nacionales canadiense y quebequesa. Esto exigía comprender que éstas dos últimas combinaban aspectos culturales y aspectos políticos, como la mayoría de –o todas– las identidades nacionales modernas. Quebec y Canadá aspiran a ser unidades de deliberación. Lo necesitan para evitar el tercer malestar de la modernidad que es la fragmentación. Para que semejantes proyectos nacionales alcancen este objetivo de unidad, avanzaríamos mucho si se reconociera que puede hacerse combinando elementos de convergencia Y diferencias reales, grandes y reconocidas. En un pasaje de su conferencia de 1993, se diría que Taylor se dirige a los ciudadanos de hoy, sumidos en la crisis de los acomodamientos razonables:

> En el futuro, los quebequeses deberían aprender a concebir su sociedad de forma bifocal, viéndolo bajo ángulos diferentes según el contexto, insistiendo a veces en la convergencia como telón de fondo de la discusión política, resaltando en otras circunstancias el intercambio entre diferentes opiniones, pero comprometidos los unos con los otros. La diversidad real y creciente de Quebec nos impide adoptar sin más la primera perspectiva, y la diferencia considerable entre mayoría y minorías nos prohíbe instaurar la segunda sin mediación. Deberíamos aprender a combinar ambas en su justa medida y a desarrollar una identidad compleja en varios aspectos, según nuestra realidad cambiante. (Taylor 1996, p.361).

En el equilibrio general del informe, creo que la hermenéutica un poco melancólica del alma canadiense-francesa, unida a una profunda decepción frente al incumplimiento del destino moderno de Quebec, en vista del fracaso de los dos referéndums soberanistas, dos elementos importantes en el trabajo histórico y sociológico de Gérard Bouchard, sumados a una relativa indiferencia hacia Canadá, han contado más que la importancia tocquevilliana de las acciones comunes subrayada por Taylor. También han contado más que la integración, muy presente en la obra del filósofo de McGill, del estudio de un estatus actual de Quebec en un régimen político canadiense donde el trabajo de consolidación de la identidad nacional no siempre se conjuga fácilmente con esta valorización del federalismo que tanto necesita Quebec, como minoría, para ser una verdadera mayoría que confíe en la gestión de su propio diálogo interno entre la mayoría francófona y las minorías. A mi parecer, el principal defecto del informe de la Comisión Bouchard-Taylor es el hecho de que se ha privado a sí misma de libertad para estudiar las consecuencias reales que tendrán en Quebec las transformaciones contemporáneas del proyecto nacional canadiense.

Conclusión

A lo largo del primer año, a menudo me he planteado, y sigo planteándome preguntas sobre la intensidad de las reacciones que suscita en la opinión quebequesa la Comisión Bouchard-Taylor. Aunque el informe tenga todo el derecho de echar en cara a los medios de comunicación que hayan exagerado, dramatizado y representado la realidad de forma incorrecta, y aunque, sin lugar a dudas, la concentración-convergencia de los medios de comunicación les permite un grado de penetración bastante excepcional en la sociedad francófona quebequesa, no creo que se les deba responsabilizar de todo este asunto. El retraso de los políticos en sus reacciones y el uso que han hecho algunos de lo que la Comisión llamó una crisis de las percepciones, no lo explica todo. No más que una torpeza de los copresidentes, que primero dieron

la impresión de que su informe se había escrito antes de empezar, encerrándose después en una especie de mutismo que favoreció que algunos se propasaran verbalmente, por suerte sin consecuencias graves. Pero, entonces, ¿Cómo explicar que la Comisión ha contribuido a exacerbar un malestar identitario en el Quebec contemporáneo? Por mi parte creo que la Comisión ha tocado una o dos teclas sensibles de la población, en un momento en el que, muchas personas están muy preocupadas y reina un gran sentimiento de inseguridad con respecto al futuro Quebec, pero también con respecto a su propio destino personal. Todo esto se produjo después del 11 de Septiembre, en una época marcada por problemas de seguridad y terrorismo en todo el mundo, en el contexto de una importante misión militar canadiense en la provincia de Kandahar (Afganistán), con una importante presencia quebequesa en 2007-2008 y ciertos vínculos entre esta misión y los problemas internos de Quebec –retos relacionados con el lugar que ocupa la religión en la sociedad, relaciones hombres-mujeres–. Entre los dilemas fundamentales de Quebec en 2008, veo cinco que, en mi opinión, han influido en el contexto de la acogida del trabajo de la Comisión Bouchard-Taylor:

a) La globalización dominada por la lengua y la cultura anglófonas exacerba la inseguridad lingüística de los quebequeses, que ya son muy conscientes de su estatus minoritario en Canadá y en América. El informe de la Comisión habla de esto, pero no lo suficiente. El ensayista Jean Larose lo expresa de la siguiente manera: «Se nos dice que el espíritu crítico moderno, lejos de ser el resultado del genio nacional, lo debe todo al mestizaje, a la mezcla de culturas o idiomas. Es cierto pero ¿Acaso se oyen varios idiomas en la cultura World Class de Planet Reebok?» (Larose 1994,p.94).

b) Los efectos del endeudamiento del Estado y las entidades públicas combinados con el fenómeno del envejecimiento de la población. Esto da lugar a un Quebec con dificultades para modernizar sus infraestructuras institucionales heredadas de la Revolución Tranquila, que vive obsesionado con la perspectiva de un declive con respecto a Canadá o América, de tal forma que se puede hablar del espectro de una «lenta argentinización» (Dufour 2006).

c) Históricamente, en el Quebec francófono, son sobre todo la religión y las instancias de la Iglesia Católica quienes han creado vínculos sociales. La religión y la religiosidad han dado lugar a una profunda falta de creencia, en muchos aspectos patológica. Es una creencia amarga, sacrílega y decepcionada (Laurin 2006). A Quebec le faltan instituciones que produzcan un vínculo social, o por lo menos, para aquellos que piensen que exagero, para establecer los elementos de una espina dorsal ética en el ámbito general de la educación y, en particular, la educación para la ciudadanía. En Quebec, según Pierre Vadeboncoeur, hemos liquidado nuestra humanidad y la hemos sustituido por el neo-oscurantismo del postmodernismo relativista, adoptando una licencia sin forma para la libertad (Vadeboncoeur 2000, Caldwell 2001). Parece ficción pero es real. Todo esto deja mucha anomia. Hay una expresión que resume esta realidad: Quebec, un entramado comunitario que se deshilacha. Para las personas, para un pueblo que prácticamente ya no cree, para aquellos que la Comisión ha llamado quebequeses de ascendencia canadiense-francesa, la religión y la fe de los Otros –minorías– son molestas y plantean un problema. Hay mucho de esto en la seudo-crisis de los acomodamientos razonables. En la perspectiva del humanismo católico personalista, el sociólogo Jacques Grand'Maison lo resumió de la siguiente manera: «En este país, no es la insoportable pesadez del integrismo religioso lo que más nos amenaza, sino el empobrecimiento del alma y de su sentido, su interioridad, la motivación y la esperanza» (Grand'Maison 2007, p.45).

d) La nación quebequesa, y la identidad quebequesa moderna tienen un problema de conciencia desdichada, de memoria histórica a la que le cuesta establecer un vínculo entre la herencia cultural canadiense-francesa y el Quebec moderno, si no es mediante la ruptura. Antes ya he hablado del «Historikerstreit» quebequés, sobre el conflicto de las interpretaciones de la historia de Quebec en el que participaron Bouchard y Taylor mucho antes de ser nombrados copresidentes de la Comisión. Hay una importante vena melancólica en el pensamiento identitario y nacionalista quebequés. Voy a retomar una fórmula de Paul Ricoeur según la cual es peligroso para las personas y para los pueblos sumirse en el abismo de la melancolía, lamerse las heridas y quejarse

de sus fracasos históricos (Ricoeur 2000). Tras el fracaso de dos referéndums, y dada la poca probabilidad de tener éxito en este ámbito en el futuro, varios autores afirman, en la actualidad, que habría que dejar de lado el proyecto de la soberanía, reflexionando sobre las consecuencias que tendría guardarlo en espera, teniendo en cuenta que sería casi imposible llevarlo a cabo: fomento de la mala fe en el juego político canadiense, intento de ceder al desprecio de sí mismos en las jóvenes generaciones e invitación a negar la realidad (Jacques 2007).

e) Además, y he insistido bastante en este aspecto, Quebec está mal integrado en un Canadá que se alimenta, en sus propias transformaciones identitarias, del dinamismo de la sociedad quebquesa, pero sin reconocimiento jurídico y político adecuados para Quebec.

Sin duda, el informe de la Comisión Bouchard-Taylor habrá mostrado que Quebec dispone de varias bazas para gestionar de forma justa y edificante su diversidad interna. Crisis de percepción más que una verdadera crisis de las relaciones inter-comunitarias, la saga de los acomodamientos razonables, examinada por la Comisión, ha revelado que había poco odio y desprecio hacia los «demás» en el Quebec contemporáneo. Hay que alegrarse de esto porque es prometedor para el futuro. No obstante, en la medida en que, incluso en las sociedades modernas más sofisticadas de América y Europa, se alzan voces moderadas para afirmar la necesidad de puntos de referencia identitarios que puedan facilitar el diálogo y la deliberación democráticas sobre la gestión de la diversidad profunda o compleja, me parece razonable expresar cierta decepción ante el espíritu general del informe de la Comisión Bouchard-Taylor (Dufour 2006, Goodart 2006). Por última vez, voy a retomar la fórmula de Berlin con la que he empezado esta conferencia: las reglas, los principios y los valores deben ceder unos ante otros según la situación. Y entre todo esto, lo mejor que podemos esperar es un equilibrio precario. Si abordamos de forma más directa, más abierta, la cuestión del conflicto sin resolver entre los proyectos nacionales canadiense y quebequés, aspecto ineludible de la problemática mayoría-minorías en el Canadá y el Quebec contemporáneos, la Comisión habría tenido una mayor credibilidad para hacer intervenir el registro ético diálogo-apertura-dignidad-autoestima, que es el centro del enfoque que propone para el Quebec de mañana entre los quebequeses de herencia canadiense-francesa y las minorías culturales y religiosas. El informe de la Comisión es un llamamiento noble al compromiso, la escucha, la modernización y la paciencia. Está claro que en él encontramos el espíritu aristotélico de la justa medida, que tanto gusta a Charles Taylor. Por la calidad de su contenido y también por la reputación internacional de Charles Taylor, el informe de la Comisión será muy discutido en los próximos años. Creo que si los dos copresidentes hubieran hecho gala de más valentía política, su informe habría podido contribuir en gran medida a la supresión de las soledades nacionales canadienses-quebequesas, así como las preocupaciones intercomunitarias propias de Quebec.

Tanto el proyecto nacional canadiense como el proyecto nacional quebequés, incluyen lo que mi colega de Vancouver, Philip Resnick, llama una «metafísica de la duda» (Resnick 2005). La lengua alemana nos recuerda que entre dudar (Zweifeln) y desesperar (Verzweifeln), puede haber sólo una estrecha línea. Para fundar un futuro en un escenario de conciliación hay que ir más allá de los posicionamientos, la escucha y el diálogo; es necesario llevar a cabo acciones comunes que reúnan a la mayoría y las minorías en prácticas democráticas. Creo que también se puede, y con razón, reprochar a la Comisión cierto desequilibrio entre su enfoque intercultural de diálogo y lo que recomienda sobre el terreno de la acción política. En este ámbito, en el Quebec de 2008, aún quedan por sentar las bases del futuro.

Bibliografía

Beauchemin, J.
(2002). *L'histoire en trop: La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montreal: VLB éditeur.

Berlin, I.
(1988). *Le bois tordu de l'humanité*, París: Albin Michel.

Bickerton, J.
(2007). «La question du nationalisme majoritaire au Canada», en *Les nationalismes majoritaires contemporains: identité, mémoire, pouvoir*, (ed.)A.G. Gagnon, A. Lecours y G. Nootens. Montreal: Quebec/América, pp.217-270.

Bothwell, R.
(1995). *Canada and Quebec: One Country, Two Histories*. Vancouver: UBC Press.

Bouchard, G.
(2000). «Construire la nation québécoise: manifeste pour une coalition nationale», en M. Venne (dir.), *Penser la nation québécoise*. Montreal: Quebec/América, pp.49-68.

Blattberg, C.
(2003). *Shall We Dance? A Patriotic Politics for Canada*. Montreal y Kingston: McGill-Queen's Univesity Press.

Banting, K., Thomas C. Courchene y F. Leslie Seidle (dir.)
(2007). *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*. Montreal: IRPP.

Bouchard, G. y C. Taylor
(2008). *Acommodements et différences, vers un terrain d'entente: La parole aux citoyens*. Document de consultation de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux diffé rences culturelles. Quebec: Editeur officiel du Québec.

— (2008). *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation*. Rapport final de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Quebec: Editeur officiel du Québec.

Bouchard, G.

(2003). «Une crise de la conscience historique: Anciens et nouveaux mythes fondateurs dans l'imaginaire québécois», en S. Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec*. Quebec: Presses de l'Université Laval pp.29-52.

— (2001). *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*. Montreal: Boréal.

— (2000). «Construire la nation québécoise: manifeste pour une coalition nationale», en M. Venne (dir.), *Penser la nation québécoise*, Montreal, Quebec/América, pp.49-68.

— (1999). *La nation québécoise au futur et au passé*. Montreal: VLB éditeur.

Brouillet, E.
(2005). *La négation de la nation: l'identité culturelle québécoise et le fédéralisme canadien.* Quebec: Septentrion.

Burelle, A.
(2005). P*ierre Elliott Trudeau: l'intellectuel et le politique*. Montreal: Fides.

Cairns, A.
(2008). «Bouchard-Taylor and Nation-Building», *Inroads*, número 22, primavera, pp.64-69.

Caldwell, G.
(2001). *La culture publique commune: Les règles du jeu de la vie publique au Québec et les fondements de ces règles*. Quebec: Editions Nota Bene.

Canet, R.
(2003). *Nationalismes et société au Québec*. Montreal: Athéna.

Carens, J. (dir.)
(1995). *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada.* Montreal y Kingston, McGill-Queen's University Press.

Deveaux, M.
(2006). *Gender and Justice in Multicultural Liberal States*. Toronto: Oxford University Press.

Dieckhoff, A. y C. Jaffrelot (dir.)
(2006). *Repenser le nationalisme: Théories et pratiques*. París: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Dieckhoff, A. (dir.)
(2004). *La constellation des appartenances: nationalisme, libéralisme et pluralisme*. París: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Dosse, F.
(2003). *La marche des idées: histoire des intellectuels-histoire intellectuelle*. París: La Découverte.

Dubuc, A.
(2008). *A mes amis souverainistes*. Montreal: Editions Voix Parallèles.

Dufour, C.
(2006). *Le défi français: regards croisés sur la France et le Québec*.

— (2001). *Le défi québécois*, deuxième édition. Quebec: Presses de l'Université Laval.

— (2000). *Lettre aux souverainistes québécois et aux fédéralistes canadiens qui sont restés fidèles au Québec*. Montreal: Stanké.

Fukuyama, F.
(2007). «Identity and Migration», *Prospect Magazine*, número 131, febrero, consultado en la web el 15 de abril de 2008.
http://www.prospect-magazine.co.uk/printarticle_details.php?id=8239

Gagnon, A.G.
(2008). *La raison du plus fort: plaidoyer pour le fédéralisme multinational*. Montreal: Quebec/América.

Gagnon, A.G. y Raffaele Iacovino
(2007). *Federalism, Citizenship & Québec: Debating Multinationalism*. Toronto: University of Toronto Press.

Gagnon, A.G. (dir.)
(2006). *Le fédéralisme canadien contemporain: fondements, traditions, institutions*. Montreal: Presses de l'Université de Montréal.

— (2003). *Québec: Etat et société, troisième édition revue et augmentée*. Montreal: Quebec/América.

Gagnon, A.G. y J. Tully (dir.)
Multinational Democracies. Cambridge: Cambridge University Press.

Gagnon, A.G.
(1998). *Québec y el federalismo canadiense*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.

Gagnon, B.
(2002), *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*. Quebec: Presses de l'Université Laval.

Goodhart, D.
(2008). «When Liberalism and Pluralism Conflict», *Inroads,* número 22, primavera, pp.70-77.

— (2006). «National Anxieties», *Prospect Magazine*, número 123, junio, consultado el 15 de abril de 2008.http://www.prospect-magazine.co.uk/printarticle.php?id=7478

Grand'Maison, J.
(2007). *Pour un nouvel humanisme*. Montreal: Fides.

— (1999). *Quand le jugement fout le camp*. Montreal: Fides.

Guibernau, M.

(2008). *The Identity of Nations*. Londres: Polity Press.

— (1999). *Nations without States: Political Communities in a Global Age*. Londres: Polity Press.

Ignatieff, M.

(2000). *The Rights Revolution*. Toronto: Anansi.

Jacques, D.

(2007). «La fatigue politique du Québec français», *Argument X*(1), pp.21-45.

— (2000). «Des conditions gagnantes aux conditions signifiantes», en M. Venne (dir.), *Penser la nation québécoise*. Montreal: Quebec América, pp.69-84.

Karmis, D.

(2006). «Les multiples voix de la tradition fédérale», en A.-G. Gagnon (dir.), *Le fédéralisme canadien contemporain: fondements, traditions, institutions*. Montreal: Presses de l'Université de Montreal, pp.63-86.

— (1994). «Interpréter l'identité québécoise», en A.G. Gagnon, *Quebec: Etat et société.* Montreal: Quebec/América, pp.305-327.

Keating, M.

(2001). *Plurinational Democracy: Stateless Nations in a Post-Sovereignty Era*. Oxford: Oxford University Press.

— (1997). *Les défis du nationalisme moderne: Québec, Catalogne, Ecosse*. Montreal: Presses de l'Univesité de Montréal.

Kelly, S. (dir.)

(2003). *Les idées mènent le Québec*. Quebec: Presses de l'Université Laval.

Kymlicka, W.

(2007). *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Toronto: Oxford University Press.

— (2007). «Ethnocultural Diversity in a Liberal State: Making Sense of the Canadian Model(s)», en K. Banting, T.C. Courchene y F.L. Seidle (dir.), *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*, Montreal: IRPP.

— (2004). «Nationalism, Transnationalism and Postnationalism», en R. Dworkin (dir.), *From Liberal Values to Democratic Transition, Essays in Honour of Janos Kis*. Budapest y Nueva York: CEU Press, pp.227-268.

— (2004). «Citizenship, Communities and Identity in Canada», en J. Bickerton y Alain-G. Gagnon, *Canadian Politics*, cuarta edición revisada y ampliada. Peterborough: Broadview Press, pp.35-54.

— (2004). «Marketing Canadian Pluralism in the International Arena». *International Journal*, LIX(4), pp.829-852.

— (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Toronto: Oxford University Press.

— (1998). *Finding our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*. Toronto: Oxford University Press.

Kymlicka, W. y J.R. Raviot

(1997). «Vie commune: aspects internationaux des fédéralismes». *Etudes internationales*, XXVIII (4), pp.779-843.

Kymlicka, W.

(1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.

Laforest, G.
(2008). «L'exil intérieur des Québécois dans le Canada de la Charte», *Constitutional Forum/Forum constitutionnel*, XVI(2), pp63-70.

— (2007). «La identidad política de Canadá y la cuestión de Quebec», *Política Exterior*, XXI, número 120, noviembre-diciembre, pp. 79-97.

— (2007). «Lord Durham, French Canada and Quebec: Remembering the Past, Debating the Future» en J. Ajzenstat (dir.), *Lord Durham's Report*, edición revisada y ampliada. Montreal et Kingston: McGill-Queen's University Press, pp.177-203.

— (2007). «One never knows/Sait-on jamais, en M. Murphy (dir.), *Quebec and Canada in the New Century: New Dynamics, New Opportunities*, *Canada: State of the Federation 2005*. Kingston: Instituto de Relaciones Intergubernamentales, pp.53-81.

— (2004). *Pour la liberté d'une société distincte*. Quebec: Presses de l'Université Laval.

Laforest, G. y P. de Lara (dir.)
(1998). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. París y Quebec: Editions du Cerf y Presses de l'Université Laval.

Laforest, G. y R. Gibbins (dir.)
(1998). *Sortir de l'Impasse: les voies de la réconciliation*. Montreal: IRPP.

Laforest, G.
(1992). *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*. Quebec: Septentrion.

Lamonde, Y.
(2001). *Allégeances et dépendances: l'histoire d'une ambivalence identitaire*. Montreal: Editions Nota Bene.

— (2000). *Histoire sociale des idées au Quebec*. Montreal: Fides.

Langlois, S.
(2003), «Refondation de la nation au Québec», en R. Côté et M. Venne, *L'Annuaire du Québec*. Montreal: Fides, pp.5-27.

Larose, J.
(1994). *La souveraineté rampante*. Montreal: Boréal.

Laurin, N.
(2006). «L'énigme de la sociologie québécoise», en C. Saint-Pierre et J.P. Warren (dir.), *Sociologie et société québécoise: présences de Guy Rocher*. Montreal: Presses de l'Université de Montréal, pp.161-184.

LaSelva, S.
(2004). «Understanding Canada: Federalism, Multiculturalism and the Will to Live Together», en J. Bickerton et A.G. Gagnon, *Canadian Politics,* quatrième edition revue et augmentée. Peterborough: Broadview Press, pp.17-34.

Létourneau, J.
(2006). *Que veulent vraiment les Québécois?* Montreal: Boréal.

— (2000). *Passer à l'avenir: histoire, mémoire et identité dans le Québec d'aujourd'hui.* Montreal: Boréal.

— (1998). «Impenser le pays et toujours l'aimer», *Cahiers internationaux de sociologie*, CV(2), pp.348-372.

— (1998). «Pour une révolution de la mémoire collective: Histoire et conscience historique chez les Québécois», *Argument*, I, pp41-57.

Lévesque, J.
(1995). «Des exemples éloquents? 1-Ce n'est pas tant l'éclatement du Canada qui est à craindre que les tendances à l'éclatement du Québec qui vont suivre», *Le Devoir*, 14 de octubre, p.A-7.

Lisée, J.F.
(2007). *Nous*. Montreal: Boréal.

MacIvor, H. (dir.)
(2006). *Parameters of Power: Canada's Political Institutions, quatrième édition revue et augmentée*. Toronto: Nelson Canada.

Maclure, J.
(2007). «Une défense du multiculturalisme comme morale politique», en M. Jézéquel (dir.), *La justice à l'épreuve de la diversité culturelle*. Montreal: Editions Yvon Blais, pp.66-90.

— (2007). «La reconnaissance engage-t-elle à l'essentialisme ?», *Philosophiques*, XXXIV(1), pp.77-96.

— (2001), «Pluralisme et démocratie: dialogue, décision et dissensus», en J. Maclure et Alain-G. Gagnon (dir.), *Repères en mutation: identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*. Montreal: Quebec/América.

Maclure, J. y A.-G. Gagnon
(2001). *Repères en mutations: identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*. Montreal: Quebec/América.

Maclure, J.
(2000). *Récits identitaires: le Québec à l'épreuve du pluralisme*. Montreal: Quebec/América.

Martin, L.
(2007). «C'est le Québec qui définit le Canada», *Courrier international*, 2 de marzo, consultado el 20 de mayo de 2008. http://www.courrierinternational.com/article.asp?obj_id=71319

McGarry, J.
(2007). «Asymmetry in Federations, Federacies and Unitary States», *Ethnopolitics*, VI(1), pp.105-116.

Monière, D.
(2001). *Pour comprendre le nationalisme au Québec et ailleurs*. Montreal: Presses de l'Université de Montréal.

Noël, A.
(2006). «Democratic Deliberation in a Multinational Federation», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, IX(3), pp.419-444.

Norman, W.
(2006). *Negotiating Nationalism: Nation-Building, Federalism and Secession in the Multinational State*, Oxford: Oxford University Press.

— (2000). «Justice and Political Stability in the Multicultural State: Lessons from Theory and Practice in Canada», en M. Elbaz y D. Helly, *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*. Quebec y París: Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, pp.93-110.

Parekh, B.
(2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. London: Macmillan Press.

Pélabay, J.
(2001). *Charles Taylor: penseur de la pluralité*. Quebec y París: Presses de l'Université Laval et L'Harmattan.

Pelletier, R. et M. Tremblay (dir.)
(2005). *Le parlementarisme canadien*, troisième édition revue et augmentée. Quebec: Presses de l'Université Laval.

Pisani, E.
(1995). «Après le référendum: et maintenant?», *Le Devoir*. Montreal, 14 de diciembre, p. A-7.

Plourde, M. y P. Georgeault (dir.)
(2008). *Le français au Québec, 400 ans d'histoire et de vie*. Montreal: Fides.

Poirier, J.
(2007). *Autonomie et diversité*, documento de reflexión presentado en el 4º Congreso Internacional del Foro de las Federaciones, Nueva-Delhi, India, 5 a 7 de noviembre. Consultado el 20 de mayo de 2008. http://www.federalism2007.org.themes.asp

Pratte, A. (dir.)
(2007). *Reconquérir le Canada: un nouveau projet pour la nation québécoise*. Montreal: Les Editions Voix Parallèles.

Ralston Saul, J.
(1998). *Réflexions d'un frère siamois*. Montreal: Boréal.

Renaut, A.
(2004). *Qu'est-ce qu'une politique juste? Essai sur la question du meilleur régime*. París: Grasset.

— (1999). «Postérité de la querelle entre Lumières et Romantisme: le débat sur l'idée de nation», en A. Renaut (dir.), *Lumières et romantisme*. París: Calmann-Lévy, pp.365-392.

Requejo, F.
(2005). *Multinational Federalism and Value Pluralism: the Spanish Case*. Londres y Nueva York: Routledge.

Resnick, P.
(2005). *The European Roots of Canadian Identity*. Peterborough: Broadview Press.

Ricoeur, Paul
(2006). «Mémoire, histoire, oubli», *Esprit*, marzo-abril, pp.315-328.

— (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Seuil.

Rudin, R.
(1997). *Making History in Twentieth-Century Quebec*. Toronto: University of Toronto Press.

Seidle, F.L. et A.-C. Fourot
Comparative Research and Analysis, Country Profiles: Belgium, Canada, France, Germany, Netherlands, Sweden, United Kingdom and USA, Media Coverage of Religious and Racial Minorities, Citizenship Rules and Naturalization Rates, informe de investigación preparado para la Comisión Consultiva sobre las Prácticas de Acomodamiento Relacionadas con las Diferencias Culturales, consultado el 22 de mayo de 2008.http://www.ccpardc.qc.ca/documentation/rapports/rapport-2-seidle-leslie.pdf

Seymour, M.
(2008). *De la tolérance à la reconnaissance: une théorie libérale des droits collectifs*. Montreal: Boréal.

— (2001). *Le pari de la démesure: l'intransigeance canadienne face au Québec*. Montreal: L'Hexagone.

— (1999). *La nation en question*, Montreal. L'Hexagone.

Simard, J.J.
(1999). «Ce siècle où le Québec est venu au monde», en Roch Côté (dir.), *Québec 2000: rétrospective du XXe siècle*. Montreal: Fides, pp.23-68.

Simeon, R.
(2007). *Managing Conflicts of Diversity*, documento de reflexión presentado en el 4.º Congreso Internacional del Foro de las Federaciones, Nueva-Delhi, India, 5-7 noviembre. Consultado el 20 de mayo de 2008. http://www.federalism2007.org.themes.asp

Smith, N.
(2002). *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Londres: Polity Press.

Taylor, C.
(2000). «Nation culturelle, nation politique», en M. Venne (dir.), *Penser la nation québécoise*. Montreal: Quebec/América, pp.37-48.

— (1997). *La liberté des modernes*. París: Presses Universitaires de France.

— (1996). «Les sources de l'identité moderne», en M. Elbaz, A. Fortin y G. Laforest (dir.), *Les frontières de l'identité: Modernité et postmodernisme au Québec*. Quebec: Presses de l'Université Laval, pp.347-364.

— (1995). «Les ethnies dans une société normale», *La Presse*, Montreal, 22 noviembre, p.B-3.

— (1994). «Le pluralisme et le dualisme», en A.G. Gagnon, *Québec: Etat et société*, primera edición, Montreal, Quebec/América, pp.61-84.

— (1992). *Rapprocher les solitudes: écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*. Quebec: Presses de l'Université Laval.

— (1992). *Grandeur et misère de la modernité*. Montreal, Bellarmin.

Thériault, J.Y.
(2002). *Critique de l'américanité: mémoire et démocratie au Québec*. Montreal: Quebec/América.

Touraine, A.
(1996). «Identité et modernité», en M. Elbaz, A. Fortin et G. Laforest (dir.), *Les frontières de l'identité: Modernité et postmodernisme au Québec*. Quebec: Presses de l'Université Laval, pp.11-19.

Tully, J.
(2004). «Recognition and Dialogue: the Emergence of a New Field», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, VII(3), pp. 84-106.

— (1999). *Une étrange multiplicité: le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Quebec y Burdeos: Presses de l'Université Laval y Presses de l'Université de Bordeaux.

— (1999). «Liberté et dévoilement dans les fédérations multinationales», *Globe-Revue internationale d'études québécoises*, II(2), pp.13-36.

Vadeboncoeur, P.
(2000). *L'humanité improvisée*. Montreal: Bellarmin.

Vibert, Stéphane (dir.)
(2007). *Pluralisme et démocratie: Entre culture, droit et politique*. Montreal: Quebec/América.

Wade, M.
(1966). *Les Canadiens Français de 1760 à nos jours*, tomo I (1760-1914). Ottawa: Cercle du livre de France.

Weinstock, D.M.
(2005). «The Moral Psychology of Federalism», en J.F. Gaudreault-Desbiens et F. Gélinas (dir.), *Le fédéralisme dans tous ses états: gouvernance, identité et méthodologie*, Montreal et Bruxelles: Editions Yvon Blais y Editions Bruylant, pp.209-226.

— (1999). «Building Trust in Divided Societies», *Journal of Political Philosophy*, VII(3), pp.287-307.

— (1999). «La problématique multiculturaliste», en A. Renaut (dir.), *Les philosophies politiques contemporaines*, París: Calmann-Lévy, pp.427-461.

Zarka, Y.C
(2005). «Langue et identité», *Cités: Philosophie, Politique, Histoire*, número 23, pp. 3-8.

Recursos electrónicos de interés general

Asociación quebequesa de derecho constitucional, http://www.aqdc.org/public/main.php?s=1&l=fr

Asamblea Nacional de Quebec, http://www.assnat.qc.ca

Asociación Internacional de Estudios Quebequeses, http://www.aieq.qc.ca

Biblioteca de la Universidad de Toronto, http://content.library.utoronto.ca

Biblioteca de la Universidad Laval, http://www.bibl.ulaval.ca/mieux

Bloc québécois, http://blocquebecois.org

Boletín electrónico trimestral sobre la ciudadanía, la democracia y la diversidad etnocultural, http://www.queensu.ca/cded/news.html

Centro de investigación interdisciplinaria sobre la diversidad de Quebec (CRIDAQ), http://www.cridaq.uqam.ca/

Cátedra de investigación de Canadá para estudios quebequeses y canadienses, http://www.creqc.uqam.qc.ca/

Comisión Consultiva sobre las Prácticas de Acomodamiento Relacionadas con las Diferencias Culturales, o Comisión Bouchard-Taylor, http://www.ccpardc.qc.ca/

Consejo Internacional de Estudios Canadienses, http://www.iccs-ciec.ca/

Tribunal Supremo de Canadá, http://www.scc-csc.gc.ca

Director General de las Elecciones de Quebec, http://wwwdgeq.qc.ca/

Elecciones Canadá, http://www.elections.ca/

Jurisprudencia del Tribunal Supremo de Canadá sobre las cuestiones relativas a las Cartas de los Derechos y al federalismo, http://www.lexum.umontreal.ca/csc-scc/fr/

Foro de las Federaciones: red internacional sobre el federalismo, http://www.ciff.on.ca

Gobernanza democrática y etnicidad, grandes trabajos de investigación concertada del Consejo e Investigaciones de ciencias humanas de Canadá, http://www.edg-gde.ca/

Gobierno de Canadá, Oficina del Consejo Privado, Asuntos Intergubernamentales de Canadá,

http://www.pco-bcp.gc.ca/aia

Gobierno de Quebec, Ministerio del Consejo Ejecutivo, Secretaría de Asuntos Intergubernamentales de Canadá, http://www.saic.mce.gouv.qc.ca

Instituto de Investigación de las Políticas Públicas, http://www.irpp.org/fr/index.htm

Instituto de Relaciones Intergubernamentales, http://www.queensu.ca/iigr/

Nouveau parti démocratique du Canada, http://www.npd.ca

Parlamento de Canadá, Senado y Cámara de los Comunes, http://www.parl.gc.ca

Parti de l'Action démocratique du Québec, http://www.adq.qc.ca/

Parti conservateur du Canada, http://www.conservateur.ca

Parti libéral du Canada, http://www.liberal.ca

Parti libéral du Québec, http://www.plq.org

Parti Québécois, http://www.pq.org

Parti vert du Canada, http://www.greenparty.ca

Primer Ministro de Canadá, http://www.pm.gc.ca

Primer Ministro de Quebec, http://www.premier.gouv.qc.ca

Principales periódicos quebequeses y canadienses, en francés, http://www.cyberpresse.ca

Et http://www.ledevoir.com

En inglés, http://www.nationalpost.ca

Et http://www.globeandmail.ca

Québec Solidaire, http://quebecsolidaire.net/

Red pública canadiense de televisión, en francés http://www.radio-canada.ca

En inglés http://www.cbc.ca

Notas a la conferencia

[1] La originalidad del modelo de estado canadiense, de inspiración británica, es analizada por Bhikhu Parekh, *Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory*, Londres: Macmillan Press, 2000, pp.185-190.

[2] Michael Murphy (dir.), *Quebec and Canada in the new century: new dynamics, now opportunities*, Kingston: Institute of Intergovernmental Relations, 2007. Véase también Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec*: *État et société*, Montreal: Quebec América, 2003. En español, véase Alain-G. Gagnon, *Quebec y el federalismo canadiense*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998.

[3] Sobre las relaciones entre las identidades francesa y quebequesa así como sus retos aparentes, véase Christian Dufour, *Le défi français: regards croisés sur la France et le Québec*, Quebec: Septentrion, 2006. Sobre la interpretación de las identidades canadiense y quebequesa, véase John Ralston Saul, *Réflexions d'un frère siamois*, Montreal: Boréal, 1998. Sobre el mismo tema, véase Christian Dufour, *Le défi québécois*, Quebec: Presses de l'Université Laval, 2001.

[4] Montserrat Guibernau, *Nations without states: political communities in a global age*, Londres: Polity Press, 1999. Sin embargo, creo que la autora tiene razón al escribir que, para comunidades políticas autónomas pero no soberanas, como Quebec, Cataluña y Escocia, la gestión de la diversidad interna es un reto fundamental, tal y como indica claramente la Comisión Bouchard-Taylor.

[5] Para leer una excelente síntesis bibliográfica sobre la cuestión del nacionalismo en Quebec, véase Simon Langlois, «Refondation de la nation au Québec», en Michel Venne (dir.), *L'Annuaire du Québec* 2003, Montreal: Fides, 2002, p.5-26.

[6] Guy Laforest, *Pour la liberté d'une société distincte*, Quebec: Presses de l'Université Laval, 2004, ppp.337-340.

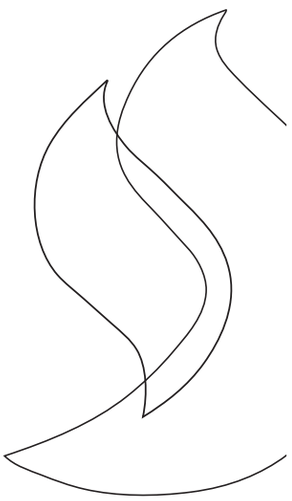
[7] Además de los autores mencionados, hay que citar también las contribuciones de los siguientes pensadores, cuyo trabajos cito en la bibliografía: Alain-G. Gagnon, Daniel Jacques, Michael Ignatieff, Wayne Norman, John Ralston Saul, Michel Seymour y Daniel Weinstock. En los más jóvenes hay que reslatar las contribuciones de Eugénie Brouillet, Dimitri Karmis, Jocelyn Maclure –experto-asesor en la Comisión Bouchard-Taylor– y Geneviève Nootens.

[8] Al independizarse por completo de Gran Bretaña, Canadá tradujo al lenguaje de su soberanía constitucional la A.A.N.B. de 1867, que pasó a ser la Ley Constitucional de 1867.

[9] Por supuesto, este texto y el resumen que he hecho del mismo incluyen importantes simplificaciones. En esta conferencia no me pronuncio sobre la situación de los pueblos autóctonos de Canadá y Quebec, y no examino más a fondo el contexto ético-político de la inmigración hasta la llegada de las políticas de multiculturalismo y de las prácticas de interculturalismo.

[10] Aquí el informe retoma una expresión empleada en la memoria de la Asociación de Marroquís y Marroquís de Estrie. Charles Taylor, alentado por la fusión de horizontes de Gadamer, no podía evitar ser muy sensible a esto.

[11] A propósito del equilibrio entre la diversidad y la continuidad-unidad, la diferencia entre multiculturalismo e interculturalismo es menor en la práctica de lo que deja entrever el informe. Véanse los siguientes trabajos: Kymlicka 1998 y Kymlicka 2001, Norman 2000, Seidle y Fourot 2008. La mayor diferencia está en su papel ideológico de apoyo a diferentes proyectos nacionales.



La justicia como reconocimiento

Dr. Daniel Innerarity
Profesor titular de Filosofía. Universidad de Zaragoza. España

Currículum

Daniel Innerarity nació en Bilbao en 1959. Actualmente es profesor titular de filosofía en la Universidad de Zaragoza, profesor invitado de la Universidad de la Sorbona (París 1) y profesor invitado del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Burdeos IV. Doctor en Filosofía, amplió sus estudios en Alemania –como becario de la Fundación Alexander von Humboldt–, Suiza e Italia.

Entre sus últimos libros cabe destacar *Ética de la hospitalidad, La transformación de la política* –III Premio de Ensayo Miguel de Unamuno y Premio Nacional de Literatura en la modalidad de Ensayo 2003–, *La sociedad invisible* (Premio Espasa de Ensayo 2004), *El nuevo espacio público* y *Le futur et ses ennemies*. Algunos de sus libros han sido traducidos en Francia, Portugal, Italia, Rumania y Canadá. Sus investigaciones se centran en el estudio de la de la sociedad contemporánea y la correspondiente transformación de la política.

Es colaborador habitual de opinión en los diarios *El Correo* y *El País*, así como de la revista *Claves de razón práctica*.

La revista francesa *Le Nouvel Observateur* le incluyó el año 2004 en una lista de los 25 grandes pensadores del mundo.

Sinópsis

La «lucha por el reconocimiento» se ha convertido en la forma paradigmática del conflicto político y social desde finales del siglo XX.

Este giro en la cuestión de la justicia ha introducido en la agenda política la cuestión de los sujetos de decisión y nos obliga a verificar nuestros procedimientos de representación y participación. Como consecuencia de todo ello se requiere volver a pensar la igualdad como diferencia reconocida y no tanto como mera igualdad abstracta. Es la lógica misma de la verdadera igualdad la que nos obliga a profundizar en el reconocimiento de las diferencias.

La justicia como reconocimiento

Si cambian cosas que pensábamos inmutables, como el clima, el precio del dinero o las convicciones de algunos políticos, ya no hay motivo para asombrarse de la transformación de nuestro paisaje político o seguir aferrándose a esquemas interpretativos que nos resultan más familiares. Entre nuestros plácidos lugares comunes está eso que algunos llamaron «el consenso social-democrático» y que encuadraba los antagonismos sociales en un esquema de izquierda y derecha, con unas determinadas identificaciones de clase y sus correspondientes conflictos, que legaron a ser gestionados con cierta eficacia en los compromisos que dieron lugar al Estado de bienestar.

Pero desde hace tiempo, en todos los ámbitos, desde el doméstico y local hasta el plano internacional, se abre paso un nuevo eje que tiene que ver con la identidad en torno al que surgen nuevos tipos de irritaciones sociales y a partir del cual se articulan los proyectos colectivos. Nuevos asuntos irrumpen en la agenda política y se superponen a la tradicional polarización ideológica. El campo de juego político se ha llenado de voces diferentes, y nuevos actores aspiran a hacerse valer con los mismos derechos que los protagonistas acreditados. Entre ellos están las mujeres, las otras culturas, las víctimas, los gobiernos subestatales, las minorías étnicas, las sexualidades diferentes, las lenguas minorizadas.

El panorama se complica, ciertamente, lo que no pocos lamentarán, pero también es una ocasión para que ajustemos nuestros criterios de justicia y representación. Ha surgido un nuevo espacio de actores y asuntos que viene a poner en cuestión la coincidencia de la política institucionalizada y la sociedad real, ya sea impugnando nuestros sistemas de representación, la supuesta coincidencia de la identidad nacional y la autoridad política o la insuficiencia de la gobernanza mundial en su actual formato.

De la redistribución al reconocimiento

Diversos pensadores han sugerido que esta transformación del panorama político puede ser entendida recurriendo a la idea de reconocimiento. Axel Honneth (1992), Charles Taylor (1995) o Nancy Fraser (2002) comparten con otros muchos la tesis de que los conflictos se han desplazado desde los escenarios de clase, igualdad y economía hacia el espacio de la identidad, la diferencia y la cultura. Se ha creado una nueva constelación en la que el problema de la redistribución –que fue el gran caballo de batalla a los largo de los siglos XIX y XX– ha sido eclipsado por los problemas ligados al reconocimiento. Todo esto tiene lugar en una época que, como decía Anthony Giddens, se funda más sobre la diferencia que sobre la emancipación; individuos y culturas buscan primordialmente expresar su diferencia y verla reconocida en el espacio público. «La diferencia parece haber desplazado a la desigualdad como asunto central de la teoría social y política. Nos preguntamos cómo podemos lograr la igualdad reconociendo la diferencia, más que cómo podemos eliminar la desigualdad» (Phillips 1997, 143). En consonancia con este conjunto de transformaciones sociales se ha producido un «cambio de paradigma» en el seno de las teorías de la justicia, que formulan una interpretación no utilitarista de las luchas sociales (Ricoeur 2004; Renault 2000; Williams 1991; Young, 1990).

La «lucha por el reconocimiento» se ha convertido en la forma paradigmática del conflicto político y social desde finales del siglo XX. Las reivindicaciones que buscan el reconocimiento de una diferencia –de nacionalidad, cultura, género, tendencia sexual– están hoy en el origen de muchos conflictos en el mundo, probablemente de los más difíciles de gestionar, para los que no valen las recetas del conocido compromiso social. Algunos han hablado de «conflictos postsocialistas» en los que una identidad colectiva remplaza a los intereses de clase como lugares de movilización política y en los que la injusticia fundamental no es ya

la explotación sino la dominación cultural y política (Fraser 1995, 212). Muchos de ellos son conflictos que no tienen sólo su origen en el poder o en la economía, sino en experiencias morales, concretamente en expectativas de reconocimiento profundamente enraizadas en cada uno de nosotros. El reconocimiento se deja sentir principalmente en su ausencia, bajo las modalidades de la humillación, la discriminación, la exclusión, el desprecio, la invisibilidad y la imposición, que se ejerce sobre géneros, razas, sexualidades y nacionalidades subordinadas. De todo ello resulta un nuevo escenario político, desestructurado y complejo, en el que no resulta fácil moverse con las viejas categorías. Lamentar esta nueva agenda pública es una queja poco provechosa para enfrentarse a los nuevos problemas, pero peor aún es ofrecer soluciones inapropiadas como, por ejemplo, tratar las cuestiones de reconocimiento como asuntos económicos o interpretar las nuevas guerras como conflictos territoriales.

En la discusión acerca de este cambio de paradigma hay quien insiste en seguir defendiendo la centralidad de la redistribución (Rorty 1998; Gitlin 1995) considerando que la política de la identidad constituye una distracción frente a los verdaderos problemas, que conduce a una balcanización de la sociedad y al rechazo de las normas morales universalistas. Es cierto que el paradigma del reconocimiento no invalidad los problemas de redistribución. De hecho todos los ejes de opresión en la vida real son mixtos. Suele ocurrir que quien es excluido culturalmente sea desfavorecido económicamente. Además, no existen zonas puramente económicas o espacios exclusivamente culturales; cualquier práctica social es simultáneamente económica y cultural, aunque no necesariamente en las mismas proporciones (Fraser 2003, 63). Probablemente lo más adecuado sea afirmar que la justicia requiere hoy ser pensada a la vez como redistribución y como reconocimiento.

Con todos los matices que debamos tener en cuenta, parece fuera de toda duda que donde se concentra actualmente la mayor conflictividad tiene que ver con algo que podríamos caracterizar como sentimental, si no fuera porque este término suele emplearse como sinónimo de irrealidad. La creciente psicologización de los conflictos indica que vivimos en un mundo irritable, desde los niveles más domésticos hasta la escena internacional. Por todas partes se advierte que el viejo combate por la redistribución está siendo sustituido, al menos parcialmente, por un conflicto en torno al honor y la ofensa, que se libra en el plano de las representaciones y los símbolos. Muchos acontecimientos actuales se explican más desde la ira que desde un antagonismo ideológicamente organizado (Sloterdijk 2006). Es lo que Ross ha llamado «dramas psicoculturales» (2001, 157). Se equivoca por ello quien crea que el llamado terrorismo internacional va de otra cosa, que tiene que ver con el poder o el territorio y no con el resentimiento o el odio del humillado –y empiezo a creer que buena parte de la *war on terror* ya sólo sirve también para calmar un desequilibrio emocional, estropeando de paso todo lo demás–. Cuando el espacio deslimitado se unifica hasta el punto de que todo se convierte en zona de frontera, por utilizar la fórmula de Bauman, entonces el mundo entero se convierte en zona irritable. Se ha globalizado el poder, el dinero, la comunicación y el medio ambiente, sí, pero también el agravio: cualquiera puede ofender y ser ofendido; también el desprecio se ha deslocalizado y la verdadera Bolsa es la que cotiza la estima y el reconocimiento.

Como todo lo humano, también esta situación es ambivalente. Al introducir la cuestión de la identidad se amplía el catálogo de los derechos, se avanza en la igualdad, se atiende a las víctimas, podemos profundizar en el pluralismo y acreditar el respeto que nos debemos. Pero también se desatan la histeria y el victimismo. Uno de los problemas más importantes a los que nos enfrentamos es precisamente el de la psicologización de las víctimas o las humillaciones poco razonables, esa «nueva forma de "conciencia desdichada" bajo la especie de un sentimiento incurable de victimización o de una infatigable postulación de los ideales inalcanzables» (Ricoeur 2004, 316; Fraser/Honneth 2003). Aunque es cierto que los conflictos no se abordan correctamente si no se tiene en cuenta la autorrepresentación del otro, también lo es que si el criterio definitivo fuera cómo se siente uno, todo se reduciría a un sentimiento subjetivo desde el que no cabe desarrollar ninguna gramática de los bienes comunes. Al mismo tiempo, no deberíamos subestimar los peligros de una política de la identidad que en ocasiones tiene como efecto la imposición una identidad de grupo única, considerablemente simplificada, que niega la complejidad de las existencias individuales, la multiplicidad de sus identificaciones y la dinámica cruzada de sus diferentes afiliaciones.

Este panorama exige sin duda un nuevo tipo de liderazgo, más psicológico y sensible a otras formas de exclusión. No nos va a quedar más remedio que aprender a vivir en esta confusión de los significados y gestionar los nuevos conflictos con mayor cuidado y diplomacia, atendiendo más a su dimensión psicológica

que a las variables que podríamos llamar objetivas. La diplomacia, esa forma de cortesía política, parece convertirse en el lenguaje más apropiado para la «sociedad mundial». Esta situación parece exigir también un modo de gobernar más sensible a la participación y a la cooperación. Y habrá que combatir las causas de las que se nutren, con razón o sin ella, esos sentimientos. Hay mucha discriminación, desigualdad y hegemonía en nuestro mundo como para pensar que todo se debe a un exceso de susceptibilidad.

El «quién» también importa

Podríamos explicar nuestro desconcierto ante estos nuevos conflictos por el hecho de que, absorbidos por el «qué» de la justicia, habíamos postergado el debate acerca del «quién». Es como si hubiéramos descubierto que el quién también importa y la cuestión del sujeto se ha situado en el centro de nuestras controversias. No da igual quién lo haga: que los hombres representen a las mujeres, que en los Estados compuestos el interés general sea definido por el centro, que una potencia hegemónica se encargue de poner orden en el mundo. Los críticos de la paridad, los jacobinos y los unilateralistas coinciden en considerar que la cuestión del «quién» es secundaria, incluso innegociable. Chesterton ya nos advirtió contra esa usurpación cuando afirmaba que hay tres cosas que uno debe hacer por sí mismo aunque se equivoque: elegir a su propia mujer, limpiarse sus narices y decidir en política. Que la cuestión del sujeto, del «quién», vuelva al primer plano quiere decir que seguramente hemos de ajustar nuestros procedimientos de representación, participación, delegación y decisión a la realidad de un pluralismo creciente, a un mundo heterárquico y con nuevos actores.

Tal vez esté cambiando, si no la noción, sí al menos el acento de nuestra concepción de la igualdad y la justicia. El paradigma del reconocimiento subraya la exigencia de compartir verdaderamente el protagonismo; tiene una idea de igualdad como paridad de participación o co-decisión. El reconocimiento consiste fundamentalmente en respetar la capacidad de cada uno para tomar parte en los procesos desde los que se determinan las condiciones en las que vive (Taylor 1995). Aquí se pone en juego una idea de libertad que no es sólo protección frente a las interferencias, sino también la oportunidad, legalmente asegurada, de participar en el proceso público de formación de la voluntad política (Honneth 1992). Reconocer a alguien implica facilitar su participación en la deliberación democrática. La responsabilidad de los estados no se limita a garantizar las libertades personales, sino que debe proporcionar a sus ciudadanos la posibilidad de configurar las leyes que protegen su libertad.

Que el «quién» importa significa, desde otro ángulo, que determinadas formas de sublimación de la titularidad –neutralidad, cosmopolitismo– no son más que una solución tramposa para que nada cambie sustancialmente, el «qué» siga en primer plano y se reproduzcan las formas de dominación. El «esperanto procedimental» (Tully 1995, 7) oculta relaciones de poder, del mismo que el patriotismo constitucional sirve en ocasiones para colar, junto a un conjunto de principios democráticos, alguna ventaja inconfesable para quien tiene más facilidades de configurar una mayoría. Como ha puesto de manifiesto Kymlicka, la pretensión de neutralidad es aporética pues las normas comunes no surgen de un vacío histórico y cultural, sino que tienen un origen que generalmente se confunde con los atributos culturales de la mayoría (1995, 108). Cuestiones que tienen que ver con los símbolos, las fronteras internas o la lengua suelen decidirse privilegiando a unos sobre otros. Con frecuencia se impone una interpretación parcial de la idea de igualdad y no discriminación (Requejo 1999).

Y es que, de hecho, la representación de la humanidad en términos de identidad indiferenciada no es real y suele esconder no pocas hegemonías, discriminaciones y relaciones de poder. *Existe la diferencia y existe el poder. Y quien tiene el poder decide el significado de la diferencia* (Jordan 1994, 197). Hay una identidad velada en el centro de la política liberal, en el que otras identidades sólo pueden comparecer en tanto que *otras*. Sólo hay espacio para dos entidades: el ciudadano normal y el otro (Hekman, 2004, 58). La tolerancia, así entendida, también es una forma de poder. El «ciudadano normal», ese que no es nacionalista ni tiene identidad, género o color, vive en una jerarquía en la que algunos son más ciudadanos que otros, donde muchas veces la imparcialidad no es más que la parcialidad del grupo hegemónico. El orden constitucional supuestamente neutral esconde no pocas veces una «indiferencia cultural fingida» (Tully 1995, 191) que refuerza la cultura dominante frente a las demás.

En el fondo, lo que debe reprocharse al liberalismo clásico es que no ha sido fiel al principio de igualdad entre los individuos; no haber comprendido que la fidelidad a este principio exigía completarlo con un principio de igualación entre los grupos, las culturas y los territorios. Si no se defiende más que la igualdad entre los individuos, entonces se pone entre paréntesis el hecho de que ciertos individuos son penalizados en razón de su pertenencia a un grupo. Son los mismos principios de neutralidad y universalidad los que obligan a revisar el modo como hemos pensado hasta ahora el espacio público. Dicho de otra manera, en una analogía propuesta por Michael Walzer: que el estado o el orden constitucional se separe de la nacionalidad, del mismo modo que consiguió separarse de la religión, tras los conflictos interreligiosos que marcaron el comienzo de la modernidad, y corrija así los perjuicios causados por el privilegio concedido a una identidad que se suponía homogénea (Walzer 1982). Este es uno de los motivos por los que en ocasiones puede ser necesario corregir la representación, no para que ésta refleje como un espejo a la sociedad, sino para evitar la dominación histórica de ciertos grupos por otros cuando la teórica igualdad de condiciones no es suficiente para que haya una participación efectiva de todos.

El mejor modo de defender lo universal es rechazando que sea monopolizado por nadie, desconfiar profundamente de quien cree tener una relación privilegiada con los valores universales o se considera en condiciones de dispensar la acreditación de lo verdaderamente público y común. No hay peor particularista que el que es incapaz de reconocer su propia particularidad: los varones sin género, los Estados que disfrutan el monopolio de las buenas intenciones, las religiones que administran la ley natural, los vigilantes del mundo sin necesidades petrolíferas. El universalismo es una aspiración de todos, no una propiedad de algunos, un horizonte que hemos de construir entre todos y que nadie administra privilegiadamente.

No hay otro procedimiento para la configuración de lo común que tomarse en serio el pluralismo de nuestras sociedades, más diversas de lo que solemos suponer, y el pluralismo de la sociedad mundial, donde nuevos actores discuten viejas hegemonías, con una creciente aspiración de multilateralidad, donde el destino común de la humanidad no puede diseñarse sin las sociedades que reivindican otras trayectorias distintas de la occidental. La unidad de combates aparentemente tan distintos como los del género, la plurinacionalidad o el multilateralismo reside precisamente en el ideal de reconocimiento, es decir, en la exigencia de ser respetados como sujetos de decisión y verificar en consecuencia nuestros procedimientos de representación y participación.

Una nueva equidad

Muchas son las cosas que parecen dar la razón a quienes sostienen que la política ya no es lo que era. Entre ellas, las más provocadoras, las que más reclaman otra forma de pensar y hacer la política, suelen figurar las asignaturas que se creían aprobadas y que reaparecen desafiando nuestra cómoda normalidad. Nada hay que cause más perplejidad que la persistencia de las cuestiones que se refieren a la identidad y que aparecen vinculadas con nuevas exigencias de reconocimiento y equidad. Al irritado por esta reaparición, a quien desearía que la agenda política fuera otra distinta, le vendría bien saber que las cosas han sido siempre así y que no hay motivos para pensar que algún día dejaremos definitivamente de discutir sobre asuntos como quiénes somos nosotros, quiénes y cómo decidimos, a quién hemos dejado fuera, o si es aún válida la idea de igualdad con la que funcionamos. De esto se trataba, a lo largo de los siglos XIX y XX, en la lucha contra la discriminación racial, en el combate por los derechos sociales o cuando surgieron las exigencias de igualdad de género en una sociedad que no percibía esas exclusiones, en la que se creía, por la ceguera de la costumbre o por interés en mantener la dominación, que todos votaban o tenían las mismas oportunidades. Cada uno de estos descubrimientos, ya fueran el resultado de pacíficos debates o de costosas conquistas, derribaba otros modelos de identidad, decisión e integración social, y los reformulaba de acuerdo con una idea de igualdad más compleja y equilibrada.

Todavía hay quien juzga actualmente superflua la paridad de género o la extensión de derechos, del mismo modo que los liberales del XIX consideraron innecesaria la formulación expresa de derechos sociales. Las nuevas demandas de autogobierno, los problemas planteados por la inmigración, las exigencias de reformas los organismos internacionales en orden a hacer efectiva la multilateralidad son asuntos que, con toda su heterogeneidad, vuelven a formular aquella vieja pregunta acerca de si somos todos los que estamos.

Son cuestiones que podemos resolver bien o mal pero que hay que saber identificar correctamente como expresión de una crisis que afecta a los procedimientos de integración propios del Estado nacional clásico y los instrumentos de gobernanza mundial. Responden al agotamiento de un modelo de integración que se configuró de acuerdo con los principios de neutralidad, homogeneidad e igualdad abstracta, cuando no se limitan a consagrar situaciones de hegemonía. Y nos exigen reabrir el dossier del pluralismo cultural y político.

Lo que se ha acabado es el proyecto de igualar las condiciones poniendo sistemáticamente entre paréntesis todo tipo de diferencias. La tradicional distinción entre lo público y lo privado pretendía configurar un espacio público que funciona por renuncia de los individuos a su identidad, mediante la abstracción pública de la identidad. Era éste un modelo basado en el prejuicio de pensar que para constituir al otro como igual debíamos necesariamente hacer tabla rasa de lo que nos distingue de aquel que consideramos como semejante. Hay quien ha denominado a este modelo una «política de la indiferencia» (Kukathas 1998, 691). El modelo liberal o republicano funciona con la expectativa de trascender las diferencias más que para proveer de ocasiones para su reconocimiento, expresión y entrelazamiento. Como afirma Taylor, se trata de un modelo que no es hospitalario respecto de la diferencia (1995, 248). El procedimiento de supresión de las diferencias ha sido indudablemente un factor de progreso en la ruptura con la sociedad del antiguo régimen, estructurada a base de ordenamientos de jerarquía y privilegios. Hay un momento de abstracción de las diferencias que resulta indispensable para pensarnos como semejantes, por encima y al margen de todo contexto. Pero el problema es saber si este procedimiento está en condiciones de gestionar el pluralismo de las sociedades contemporáneas. Hoy no se puede exigir asimilación y conformidad para reconocer la condición de plena ciudadanía. En mi opinión este modelo tiene que ser completado o transformado para hacer frente los desafíos que, en materia de integración social y política, de reconocimiento y articulación de los equilibrios territoriales y mundiales, plantea el nuevo pluralismo. El gran desafío del mundo actual consiste en cómo articular la convivencia en sociedades profundamente plurales evitando a la vez el modelo comunitarista y el modelo de la privatización de las identidades.

Que la idea de igualdad abstracta no da más de sí es algo que se percibe en su escasa capacidad de integración, cada vez más patente. La adhesión a principios jurídicos y políticos no basta para asegurar la cohesión del vínculo social y crear las condiciones de una pertenencia común o de una ciudadanía compartida. La experiencia histórica nos enseña tercamente que cuando la construcción del Estado se lleva a cabo pensando que para avanzar hacia lo común es necesario situarse radicalmente más allá de las diferencias, el resultado es que las diferencias son expulsadas de la esfera pública y lo propio se afirma frente a lo común. Tarde o temprano la negación pública de aquello que nos diferencia termina siendo percibida como una forma de exclusión, especialmente por aquellos que sienten como una desigualdad el lugar que se les adjudica en la circulación de las oportunidades sociales o en el reparto del poder.

Las demandas de equidad han dado últimamente un giro imprevisto y nos exigen una nueva formulación de la igualdad que podría sintetizarse así: hay que volver a valorar las diferencias para avanzar en la lógica de la igualdad (Alain Renaut). La misma dinámica de la democratización que exige radicalizar la igualdad es la que nos conduce a entender la identidad como política y culturalmente diferenciada. De lo que se trataría es de buscar un modelo de igualdad que se realice en medio de la diferencia reconocida. No podemos poner entre paréntesis las diferencias reales si queremos reconocerlas en pie de igualdad, por ejemplo, entre hombres y mujeres o entre miembros de grupos culturales que afirman sus identidades respectivas o entre comunidades con distintas aspiraciones de autogobierno o entre los estados que aspiran legítimamente a tener un mayor protagonismo en la gobernanza mundial. Son diferencias que han de ser reconocidas en igualdad, ciertamente, pero en tanto que diferencias. Los emigrantes, las mujeres, las diversas minorías, las comunidades que reclaman un mayor autogobierno no demandan privilegios sino que el Estado mantenga efectivamente sus promesas de neutralidad. Dicho de otra manera, en una analogía propuesta por Michael Walzer (1982): que se separe de la nacionalidad, del mismo modo que consiguió separarse de la religión, tras los conflictos interreligiosos que marcaron el comienzo de la modernidad, y corrija así los perjuicios causados por el privilegio concedido a una identidad que se suponía homogénea.

Como señalaba Alain Touraine, hablar hoy de una oposición entre derechos individuales y derechos colectivos de las comunidades resultará dentro de poco tiempo tan absurdo como la oposición que hace un siglo establecían algunos entre derechos sociales y democracia burguesa (Renaut/Touraine 2005, 48).

Nos encontramos en una situación que puede entenderse por analogía con la exigencia socialista de completar las libertades formales con derechos materiales para hacerlas verdaderamente operativas. No se puede asegurar las libertades individuales sin respetar la pluralidad cultural. Los derechos individuales son insuficientes para representar equitativamente las diferencias (Kymlicka 1995, 132). Un ejemplo claro de ello es el reconocimiento de los derechos civiles que consiguió la comunidad afroamericana que resulta insuficiente sin políticas públicas orientadas a corregir efectivamente la desigualdad. Al mismo tiempo, las doctrinas tradicionales de los derechos humanos no dan ninguna respuesta a determinados problemas. Por ejemplo, el derecho a la libre expresión no dice nada en cuanto a qué política lingüística se adapta a una situación de coexistencia entre diversas lenguas en un mismo espacio social; el derecho de voto no nos aclara la cuestión de cuáles deben ser, por ejemplo, las circunscripciones electorales. La libertad de movimiento no nos ofrece ningún criterio para determinar qué política de inmigración debe aplicarse. Para esto hace falta otro criterio y otro modelo, o una corrección del anterior.

Estamos ante una transformación de la política exigida por la profundización en el pluralismo social. En el mundo contemporáneo se ha producido un gran desplazamiento que es preciso tomar en cuenta para configurar realidades tan valiosas como el mundo común, lo público o la laicidad con el fin de integrar en ellas las diferencias y no simplemente neutralizarlas; no se trata de erradicarlas sino de reconocerlas bajo un régimen de igualdad. Nuestro mayor desafío consiste en integrar al individuo no ya por la privatización de sus pertenencias sino por el reconocimiento público de su identidad diferenciada, tanto desde el punto de vista del género, como desde su dimensión cultural o su identificación con una determinada comunidad política. Este es el gran dilema al que nos enfrentamos, la cuestión que mayores esfuerzos de imaginación y creatividad política nos va a exigir en los años venideros: avanzar en la extensión de los derechos completando el paso del universalismo abstracto de los derechos políticos al universalismo concreto de los derechos sociales y culturales.

A quien siga prefiriendo, por ejemplo, un mundo gobernado por los hombres o le pareciera más sensato que estuviéramos formateados por las culturas «más universales» o que encargáramos a una superpotencia la vigilancia sobre el mundo, al que prefiriera ponerse las cosas más fáciles que sacar todas las incómodas consecuencias del creciente pluralismo social, cultural y político, habría que recordarle aquel viejo chiste inglés en el que una persona pregunta «¿Cómo se va a Biddicombe?» y otro le responde: «Yo» que usted no saldría desde «aquí». Quien se sienta desbordado por la tarea puede, si le consuela, echar la culpa de tan incómoda agenda a los emigrantes, a las mujeres o a los Estados no alineados, puede recitar el formulario tradicional de la soberanía, que la tarea le seguirá aguardando con toda su complejidad.

Bibliografía

Fraser, Nancy

(1995). «From Redistribution to Recognition? Dilemas of Justice in a Postsocialist Age», en *New Left Review*, 212, 68-93.

— (2002). *Toleration as Recognition*. Cambridge University Press.

Fraser, Nancy/Honneth, Axel

(2003). *Umverteilung oder Anerkenung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. F:S.

Gitlin, Todd

(1995). *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars*. Nueva York: Metropolitan Books.

Honneth, Axel

(1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moraliscjen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.

Jordan, June

(1994). *Technical Difficulties*. Boston: Beacon Press.

Hekman, Susan J.

(2004). *Private Selves. Public Identities: Reconsidering Identity Politics*. Pennsylvania State University Press.

Kukathas, Chandran

(1998). «Liberalism and Multiculturalism», en *Political Theory* 26/5, 686-699.

Kymlicka, Hill

(1995). *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press.

Phillips, Anne

(1997). «From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement?», en *New Left Review* 224, 142-153.

Renaut, Alain/ Toraine, Alain

(2005). *Un débat sur la laicité*. París: Stock.

Renault, Emmanuel

(2000). *Le mépris social. Éthique et politique de la reconnaisance*. Bègles: Passant.

Requejo, Ferrán

(1999). «Cultural Pluralism, Nationalism and Federalism: a Revision of Democratic Citizenship in Plurinacional States», en *European Journal of Political Research* 35/2 (1999), 255-286).

Ricoeur, Paul

(2004). *Parcours de la reconnaissance*. París: Stock.

Rorty, Richard

(1998). *Achieving Our Contry: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge: Harvard University Press.

Ross, M. H.

(2001). «Psicocultural Interpretations and Dramas: Identity Dynamics in Ethnic Conflcit», en *Political Psychology* 22 (1), 157-178.

Sloterdijk, Peter

(2006). *Zorn und Zeit*. Frankfurt: Suhrkamp.

Taylor, Charles

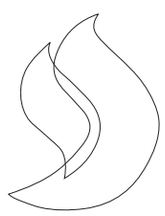
(1995). *The Politics of Recognition, en Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

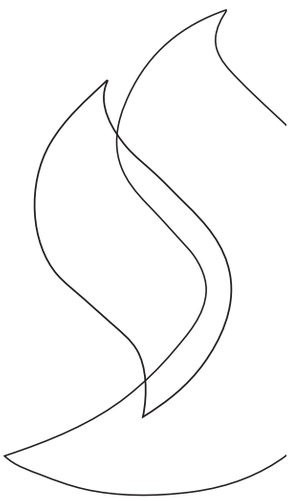
Tully, James
(1995). *Strange multiplicity. Constitucionalism in an age of diversity*. Cambridge University Press.

Walzer, Michael
(1982). (ed.). *The Politics of Ethnicity*. Cambridge: Harvard University Press.

Williams, Patricia J.
(1991). T*he Alchemy of Race and Rights*. Cambridge:Harvard University Press.

Young, Iris Marion
(1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.





Las condiciones de un universalismo abierto a la diversidad

Dr. Alain Renaut
Universidad de la Sorbona. París. Francia

Currículum

Alain Renaut nacido en 1948, es profesor de Filosofía Política y de Ética en la Universidad de París-Sorbona y en el Instituto de Estudios Políticos de París. Se formó en la Escuela Normal Superior y es Doctor en Filosofía por la Universidad de Caen.

En la actualidad es miembro de la Comisión Personal del Ministerio de enseñanza Superior y de Investigación. En 2004 creó el Observatorio Europeo de Políticas Universitarias

Ha sido profesor invitado en numerosas universidades, como las de Friburgo, Ottawa y Bélgica y hasta 2006 fue miembro titular de la Comisión de filosofía del FNRS de Bélgica.

En el ámbito de la filosofía práctica, se sitúa en la tradición del liberalismo político y moral. Desde sus comienzos, su interés se desplaza cada vez más hacia cuestiones de filosofía política aplicada. Desde este enfoque ha estudiado cuestiones relacionadas con la zona universitaria y el modelo social francés.

Es autor de numerosas publicaciones. Entre sus últimos títulos destacan: *El liberalismo o republicanismo*, de 2005, Grasset. *Modelo social: un sueño francés?*, de 2006, Textuel. *Enciclopedia de la cultura política contemporánea*, bajo la dirección de Alain Renaut, 2008, Ediciones Hermann. *¿Cuál es el futuro de nuestras universidades? Prueba de política universitaria*, 2008, Editorial Tiempo.

Sinópsis

La consideración de la diversidad se ha convertido hoy en día en la condición indispensable para el reconocimiento de lo universal que nos hace idénticos. La dificultad a la que nos enfrentamos consiste sin embargo en determinar hasta qué punto debemos aceptar dicha condición y de que manera podemos llevarla a la práctica. Ahí reside la paradoja de la identidad, abocada por las aventuras del universalismo a comunicarse con problemáticas como la del pluralismo cultural o del feminismo.

La puesta en evidencia de dicha paradoja permite, entre otras cosas, entender mejor por qué la afirmación de las «diferencias» parecía implicar, durante mucho tiempo, el derecho a cuestionar directamente los principios democráticos –en contra de la versión «asimilacionista» de la identidad–.

También permite percibir en base a qué consideraciones, con el fin de romper con la lógica de un universalismo «pleno» –que define en base a un contenido determinado la identidad planteada como universa–, la «política de la diferencia», en el sentido que Taylor da a dicha expresión, cree demasiado a menudo, erróneamente, que debe tomar la forma de un comunitarismo concebido como única alternativa al universalismo uniformizante. Intentaré en mi intervención, a través del planteamiento de lo que sería un universalismo «vacío», construir otra alternativa.

Las condiciones de un universalismo abierto a la diversidad

Un amplio debate sobre el universalismo ha vuelto a reabrirse dentro de la filosofía contemporánea. En la óptica historicista y relativista, dominante en los años 1960-1970, la crítica de la metafísica se percibía como la imposición de someter a genealogía la ilusión de que pudieran existir valores o principios universales. Lo que parecía estar en juego tras esa sospecha resulta, retrospectivamente, de gran importancia.

Por un lado, ese tipo de genealogía pretendía cuestionar la idea de humanidad como intersubjetividad. En esa óptica, en efecto, la comunicación tendiente a alcanzar normas susceptibles de ser compartidas por todos surge no como libre debate entre sujetos responsables de lo que enuncia, sino como sublimación de relaciones de fuerza, imponiéndose unas a otras, como valores referenciales universales, que resultan ser la expresión de sus perspectivas particulares.

Por otra parte, el historicismo relativista, que acarrea la práctica genealógica, llevaba a cuestionarse, como ilusión metafísica, el postulado de unidad constitutiva de la humanidad. Si, en efecto, para poner fin a dicha ilusión universal que caracterizó el discurso de la Ilustración, se historian todos los contenidos del pensamiento, cabe admitir que existe un corte radical entre épocas o figuras del pensamiento: en tales condiciones, si dicho corte –por ejemplo, el que separa a los Antiguos de los Modernos– esta marcado por el signo de la historia, ¿Cómo se puede pretender que la idea de la unidad del género humano siga teniendo sentido?

Frente a los ataques vertidos contra del universalismo, conviene no ceder rápidamente ante los argumentos aludidos. Y para ello, junto con una reflexión prudente y ponderada, dos observaciones se imponen.

En primer lugar, hay que relativizar la novedad del debate: las críticas del universalismo son, en realidad, un lugar común en filosofía desde hace dos siglos. Nacieron, por lo menos, a finales del siglo XVIII, con la «querella del panteísmo», prolongándose a través del pensamiento contrarrevolucionario alemán en forma de crítica severa del humanismo abstracto inherente a la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789. Esa idea, que había germinado al hilo de dicha querella, se fue desarrollando plenamente con el romanticismo político, ya mencionado, extendiéndose y radicalizándose posteriormente ese cuestionamiento del universalismo en la filosofía a través de Nietzsche y de Heidegger.

Conviene resaltar que existe cierta ambigüedad en dichas denuncias del universalismo. Si el objetivo es criticar el dogmatismo moral –desde el Terror jacobino hasta las figuras más discretas del control social–, la intención es sin duda loable. Pero ¿acaso implica que se renuncia, pura y sencillamente, a una exigencia de comunicación que difícilmente, puesto que nadie queda excluido *a priori*, podría eludir cualquier referencia a lo universal? Teniendo en cuenta, además, que si lo que se pretende es realmente acabar con la idea de universalidad, con la idea de derecho, incluso de hecho, de que se puede establecer una comunicación entre todos los hombres a propósito de ciertos principios, habrá que reconocer, en tal caso, que se debería renunciar a cualquier referencia a los derechos de la humanidad –que implican, en efecto, plantearse la existencia de normas de alcance universal–: se trata entonces de saber si el coste derivado de la duda respecto al universalismo no resulta algo exorbitante.

En resumidas cuentas, lo que se tiende a menudo a considerar como una crisis contemporánea de lo universal plantea graves problemas a nuestra cultura política: ¿en qué medida asumir las consecuencias de una eventual destrucción de lo universal? Para analizar en profundidad este replanteamiento del universalismo, habría que considerar la dimensión de universalidad que, en el dispositivo del jusnaturalismo moderno, era parte integrante de la propia noción de derechos humanos. De hecho, la forma en que dichos

derechos caben deducirse de una naturaleza planteada como propiedad intrínseca de cada hombre, como tal, y definida en términos de racionalidad, puede resultar problemática de cara a dos tipos de exigencias del pensamiento contemporáneo.

La primera, sin volver a insistir en ella, es la historiación de todos los contenidos del pensamiento. Y, en este caso, el nombre de Michel Foucault ilustra a la perfección ese primer asalto, que consiste en detectar en cualquier ámbito los diversos desplazamientos y transformaciones de los conceptos a lo largo de la historia y de las distintas épocas. Pero si todo es historia y, por lo tanto, discontinuo, el derecho, por ejemplo, solo es algo universal abstracto, del que habría que demostrar genealógicamente la falsa evidencia. Y en tal caso, si el derecho se reduce a los sistemas jurídicos instituidos y a su variación, la propia referencia a los presuntos derechos humanos aparece como elemento de una experiencia jurídica positiva, la que corresponde al concepto clásico del derecho, tal y como quedo tematizada por la tradición jusnaturalista.

De esta primera crítica del universal jurídico surge la segunda, que consiste en subrayar que el universalismo resulta ser una configuración de pensamiento, no solo caducada, sino peligrosa: defender un principio universal, el de los derechos humanos por ejemplo o, en ética, el del imperativo categórico, es querer imponer el dominio de ciertos valores que, como todos los valores, son particulares y remiten a intereses particulares. Crítica vertida por el joven Marx de *La cuestión judía*, pero que toma formas múltiples y en ocasiones embarazosas, en algunas discusiones contemporáneas sobre derechos humanos, como en el caso de Hannah Arendt, por ejemplo.

¿Qué pensar de esa doble crítica del universalismo? Esos cuestionamientos de lo universal parecen, de hecho, tropezar con dos dificultades: la primera remite a una aporía clásica del relativismo; la segunda relacionada con los equívocos que a menudo subyacen tras la crítica del universalismo, a saber la valorización de la diferencia como tal, es decir, cierto diferencialismo.

Respecto a la crítica relacionada con el relativismo, cabe recordar que nos enfrenta al problema de la evaluación de la justicia o de la injusticia de las leyes positivas: concebidos como universales, los principios del humanismo jurídico pretendían erigirse en criterios metapositivos, en base a los cuales poder valorar el derecho positivo. Si tal evaluación, en una época en la cual se supone que lo universal está en crisis, no puede llevarse a cabo, ¿cuál es la instancia que permite, por ejemplo, legitimar la discusión de un régimen? Incluso en el supuesto de que un posible «universal» no parezca ya tan fácilmente localizable como durante la Ilustración, al menos la función ejercida, dada su universalidad, por la idea del derecho natural –permitir la evaluación de las leyes y, entre otras, la crítica de las leyes injustas– parece haber sido preservada. Salvo en el caso de renunciar a cualquier cuestionamiento de lo que Léo Strauss llamaba lo «inaceptable».

El análisis de los equívocos del diferencialismo parece confirmar dicha observación. Para eludir las trampas del universalismo abstracto, Arendt proponía reevaluar la temática de los derechos nacionales, batida en brecha por el universalismo de las declaraciones de los derechos humanos: si reina la mayor inhumanidad cuando «una persona se convierte en ser humano en general», «sin ciudadanía» y sin nada que la «identifique y la particularice», ¿cómo puede ser que la restauración de la dignidad no pase por un arraigo en las tradiciones particulares de un pueblo que recupera su historia? La revalorización de los derechos nacionales y, más ampliamente, de las tradiciones distintivas de una comunidad, no está exenta de equívocos, teniendo en cuenta, además, los diferentes matices que puede presentar.

Dicha revalorización puede tender a insistir en la indisociabilidad de los derechos humanos y de los derechos del ciudadano. En esa perspectiva, cabe observar ante todo que solo siendo miembro de una comunidad política particular y participando a la vida de la misma pueden los seres humanos conseguir que su dignidad pueda efectivamente ser reconocida y preservada. Los derechos humanos, es decir, los derechos del ciudadano, una articulación que parece sin duda indispensable, se inscribiría en tal caso en lo mejor de la tradición republicana, en la cual la insistencia de los derechos cívicos no entra nunca en contradicción con el universalismo del discurso de los derechos humanos.

El hecho de que es como miembro de una comunidad que lo reconoce como tal que el individuo consigue que se respete su dignidad puede no obstante verse acentuado de otra manera muy distinta. Cuando está destinado a formar parte de un universalismo al que se le reprocha su tendencia a despreciar las particularidades

inherentes a los diversos grupos de una misma sociedad, incluso a las distintas culturas de la humanidad. En nombre de la propia idea de diferencia, incluso de la idea del derecho a la diferencia, se revalorizan los derechos heredados de un pasado propio de cierta comunidad humana –con la convicción de hacer reaparecer, dentro de la idea abstracta de humanidad, las diferencias entre culturas y tradiciones–, abriendo de nuevo la perspectiva de una solidaridad entre los miembros de una misma comunidad definida por la misma herencia.

Tal planteamiento, característico del diferencialismo, resulta ciertamente fecundo. Y puede que sea incluso ineludible hoy en día, por su capacidad de poner límite al doble movimiento de globalización homogeneizante y de atomización individualista de lo social, que caracteriza al universo contemporáneo. El problema reside, no obstante, en determinar si una resingularización diferencialista de los grupos, que opone al universalismo formal de los derechos humanos el particularismo de los valores específicos de ciertas culturas, sigue siendo compatible, y en qué condiciones, con nuestra idea del derecho y de la democracia.

Si, con la idea del «derecho a la diferencia», solo se pretende afirmar el derecho, para un grupo, de cultivar libremente sus costumbres y de expresar libremente sus particularidades, ese derecho forma parte integrante de los que la Declaración de 1789 proclama que son iguales para todos los hombres, al estipular que «nadie puede ser perseguido por sus opiniones, incluso religiosas, en la medida en que sus manifestaciones no alteren el orden público establecido por la ley». También convierte «la libre comunicación de pensamiento y opinión» en uno de los «derechos más preciados del hombre», estableciendo, a su manera y en materia de opinión, un auténtico derecho a la diferencia. En esa perspectiva, el derecho a la diferencia aparece como la profundización legítima de nuestra convicción moderna, según la cual, porque todos los seres humanos somos iguales, poseemos el mismo derecho a cultivar lo que reconocemos como parte de nuestra identidad. Es decir que el espíritu de los derechos humanos incluye de por sí el derecho a la diferencia, fundamentándolo incluso, y es precisamente en nombre de los derechos humanos que se puede condenar, por ejemplo, una política racial que cuestione el derecho de una etnia a cultivar y expresar libremente las opiniones o valores que la definen: un derecho rigurosamente igual –ese es el sentido de la idea democrática– al de todas las demás etnias, es decir, que «no tiene otra limitación que aquella que garantice el ejercicio de iguales derechos al resto de los miembros de la sociedad» (art. 4). La ausencia de esos límites nos llevaría, en efecto, a otra idea del espacio público, muy diferente de la que subyace tras la idea de igualdad.

Y ¿no es precisamente a ese tipo de derivación a la que asistimos en ocasiones, ante la tendencia a radicalizar el diferencialismo? Lejos de limitar el derecho a la diferencia a un simple aspecto de igualdad de derechos, hacemos valer la diferencia contra el universalismo, que supuestamente vendría a negar las particularidades. Es decir, si cuando nos referimos al derecho a la diferencia solo tratamos de considerar que cualquier diferencia, como tal, pose un valor absoluto y no debe sacrificarse en favor de norma colectiva alguna para permitir la vida en común, el derecho a la diferencia entra entonces en contradicción con el propio espíritu del universalismo moderno. Peligrosa deriva, en base a la cual podríamos llegar a percibir como intolerablemente represiva cualquier limitación que se imponga a la afirmación de las singularidades, incluso por consideración de los problemas que plantea la propia coexistencia de individualidades.

Parece por lo tanto hoy superada la versión dogmática del universalismo, que grava de un contenido determinado la afirmación de lo universal como valor y excluye del campo de lo humano, en nombre de dicho contenido, cualquier diferencia fuera del mismo. Pero un diferencialismo también dogmático en su absolutización y su valorización de todas las diferencias implicaría la amenaza de una vuelta a una visión romántica de comunidades encerradas sobre sí mismas, incapaces de superar sus singularidades para entrar en mutua comunicación. La ideología contemporánea de la diferencia, surgida en parte de un movimiento antiimperialista que defendía, en contra de las pretensiones europeas de encarnar la humanidad, la irreductibilidad de todas las culturas, queda inscrita en un proceso de emancipación: sería paradójico y lamentable que, por no interrogarse sobre sí misma y sus propios límites, se vea abocada a volverse en su contra ya a fragilizar lo esencial de la idea democrática.

Para evitar ese giro y la fragilización potencialmente peligrosa que implicaría, parece evidente que cualquier discusión sobre –a favor o en contra– el universalismo ganaría mucho en claridad si aceptara de considerar con serenidad que hubo, entre los Modernos, tres ideas de humanidad, filosóficamente argumentadas, y que dichas ideas permiten alimentar constelaciones intelectuales y políticas muy distintas:

1) La primera idea, cronológicamente, es también la más conocida: la que encarna, entre otras cosas, la tradición del derecho natural, moderno, y que corresponde a un primer humanismo, centrado en la convicción de que la humanidad es la naturaleza o la esencia de la que se deduce el contenido de los derechos humanos como tal: humanismo esencialista que, desde Grotius o Pudenforf hasta Wolff, define la humanidad por la posesión, dentro de la animalidad, de una naturaleza específica –por ejemplo, la naturaleza que hace del hombre un animal razonable–. En esa primera idea de humanidad, el horizonte es indiscutiblemente universalista, en el sentido en que implica que existe una sola naturaleza, común a todos los hombres e idéntica en cada uno de ellos, aunque cabe también admitir que las implicaciones pueden efectivamente resultar peligrosas en la perspectiva de una tiranía de lo universal –el concepto de naturaleza humana pudiendo servir, en cierto modo, de lecho de Procusto para determinar los individuos o grupos que no responden al concepto y susceptibles, por lo tanto, de ser excluidos de la humanidad–. Dicho esto, dos son las maneras de romper con dicha idea y sus implicaciones, dos maneras que corresponden a dos otras ideas modernas de la humanidad.

2) La primera ruptura, generadora de otra idea de humanidad, es la del romanticismo de finales del siglo XVIII en Alemania y posteriormente en Francia e Inglaterra. A la perspectiva universalista, que se inscribe dentro de la primera idea, se opone ahora un horizonte totalmente diferente, el del diferencialismo cultural: existe, efectivamente, una naturaleza humana, pero una naturaleza originalmente diferenciada, al formar cada hombre parte de una humanidad particular, en función de un modo de existencia determinado por ciertas maneras de pensar, de juzgar, de sentir, de actuar, características de la comunidad cultural y lingüística a la que pertenece e irreductibles a las de las demás comunidades. En esa perspectiva, al contrario del modelo anterior, lo que se considera como grave factor de deshumanización y de alienación es la desnaturalización –en el sentido del proceso que viene a destruir la inscripción dentro de una naturaleza particular–, lo que los románticos interpretan en términos de desarraigo, acusando globalmente a la modernidad de haber contribuido al mismo, arrancando al hombre sus lazos naturales –comunitarios– por abstracción metódica de su inserción originaria en una humanidad particular. No voy a extenderme más en esta segunda idea de humanidad, solidaria de la crítica romántica del humanismo abstracto: punto de fuga del antihumanismo contemporáneo, no podría sin duda alimentar la recomposición de una representación de la humanidad capaz de resistir las objeciones «postmodernas», que, como ya he sugerido, fragilizan la referencia a ciertos principios o valores, como los derechos humanos. Para contrarrestar dichas objeciones, me parece oportuno admitir la existencia de una tercera idea de humanidad, que escapa a la alternativa de un humanismo naturalista –esencialista– y de un antihumanismo diferencialista de tipo romántico.

3) Esa tercera idea de humanidad, que también es producto de una cierta distancia de cara al humanismo naturalista o esencialista, se mantiene no obstante en el terreno del universalismo. En la tradición de lo que yo denomino la Ilustración crítica, de Rousseau, Kant y Fichte, y en cierto modo de Sartre, el ser humano es, en efecto, ante todo un ser capaz de autonomía, dotado de la facultad de pensar, de juzgar y de actuar por sí mismo. Tal capacidad de autonomía presupone que dicho ser no está definido por naturaleza alguna, ni por naturaleza inmediata –sensible o intelectual–, ni por naturaleza normativa o ideal –que constituiría una especie de modelo a imitar, o basada en leyes previamente impuestas que habría que aplicar–. En esa perspectiva, se trata más bien de considerar que, tal y como afirma Fichte en su *Fundamento del Derecho Natural*, «el hombre, originariamente, no es nada»: no es nada por naturaleza y, por lo tanto, solo por ilusión –una ilusión que lo deshumaniza o aliena– puede creerse –o podemos creerlo– definido o determinado por una naturaleza –ahí donde, de hecho, no es nada definible, que la Ilustración expresa defendiendo que los hombres «nacen libres e iguales», es decir al margen de su pertenencia a un grupo culturalmente, sexualmente, socialmente o étnicamente determinado–. Por el contrario, solo deshumanizándose a sí mismo –aceptando verse como una cosa, por el movimiento de lo que Sartre denomina la mala fe, que define como la renuncia a la libertad como autonomía– o siendo deshumanizado por el prójimo –o por una situación–, el hombre podrá olvidar que es nada –vacío– y esgrimir o verse obligado a esgrimir el principio de heteronimia como principio

supremo, renegando así –por mala fe o por obligación– de su propia facultad de pensar, de juzgar, de actuar por sí mismo. Dicho de otra manera, la deshumanización es naturalización, aceptación o imposición de una naturaleza.

Por consiguiente, en esta tercera óptica, que es, claro está, la que yo defiendo, la liberalización de la humanidad en el hombre –por sí mismo o porque otros van a destruir lo que lo deshumaniza– consiste en el desarraigo de cualquier naturalización-desarraigo que, negando cualquier eventual asignación de naturaleza o determinación particular, le abre a la autonomía, que es su destino o su vocación, así como a la auténtica universalidad humana –que no es una universalidad plena, en el sentido de reparto de una esencia o de una naturaleza, sino, al contrario, de una universalidad vacía–. Para entender plenamente el alcance de esta tercera idea de humanidad, conviene hacer tres precisiones.

- Dicha idea se mantiene claramente en el marco del humanismo, por la manera en que preserva la perspectiva del universalismo –el otro es un *alter ego*, precisamente porque, al igual que yo, no es nada de lo que le define, no es reductible a nada de lo que, al definirlo, lo separa de mí–.

- Tan crítica respecto al primer humanismo moderno como lo era el romanticismo, pero con otra perspectiva muy diferente, dicha orientación permite al humanismo librarse de las objeciones mencionadas: puesto que lo universal humano está vacío, no podríamos referirnos a él para excluir de pleno derecho cualquier cosa fuera de la humanidad. En ese sentido, ni el racismo, ni el colonialismo se han visto afectados por ese humanismo crítico, que, por principio, no podría ser considerado como intrínsecamente cómplice, todo lo contrario, sin embargo, de lo que ocurre con el universalismo clásico, de cara, por ejemplo, al colonialismo, que constituye en ese sentido un producto de la modernidad, e incluso del corazón de la propia modernidad.

- Y llegamos así a esa tercera idea de la humanidad, que permite precisar la comprensión, y por lo tanto la extensión, de algunos avances contemporáneos en materia jurídica, y me refiero tanto a la construcción de la noción de crimen contra la humanidad que a la reciente elaboración de la noción de derecho humanitario, con las prácticas que ello implica. En la óptica que intento defender, «inhumana» –porque deshumanizante– se inscribe cualquier acto que relacione al hombre –como individuo o como grupo– con una naturaleza –racial, étnica, sexual, social–. Incriminable como «crimen contra la humanidad» resulta por lo tanto ser cualquier acto que evidencie dicha «inhumanidad». Correlativamente, «humanitaria» puede ser cualquier protesta o intervención que denuncie tales naturalizaciones, ya sean de pensamiento o de acto, y que contribuya a la liberación entendida como desarraigo de la naturalización del hombre.

Así, cualquier acto genocidiario es ciertamente un crimen contra la humanidad, no tanto, sin embargo, por razones cuantitativas, por producir una destrucción en masa, sino por razones intrínsecas, relacionadas con el hecho de que los que carecen de humanidad lo son por su supuesta «naturaleza». Para la conciencia contemporánea, la Shoah –el extermino nazi– nos ha hecho volver la mirada hacia nuestra historia, para reconstruirla y hacer resurgir sus momentos de inhumanidad. En ese sentido, me parece que la Shoah constituye no el colmo o el punto culminante del crimen contra la humanidad –porque calificarlo de máximo horror es ya atentar, al dar por hecho un posible grado menor, contra la dignidad de las víctimas reales o potenciales de todos los demás momentos de inhumanidad–, sino el punto de no retorno en el proceso de formación de una conciencia de la identidad, el punto que, en la historia de dicha conciencia, divide el tiempo en dos, en un antes y en un después de Auschwitz. Pero porque precisamente vivimos e incluso filosofamos, volviendo a la expresión de Adorno, en «el después de Auschwitz», es nuestro deber, de cara a las víctimas del holocausto, dar el nombre que corresponde a lo que han sufrido –crimen contra la humanidad– a todas las demás catástrofes, pasadas, presentes y futuras, en las cuales ha estado en juego, vuelve a estar en juego o volverá a estarlo, el intento encarnizado de los seres humanos de producir lo que Adorno llama, a falta de algo mejor, el «aniquilamiento del no idéntico» y que podríamos designar igual de bien –o igual de mal– como la identificación de lo diferente. Dicha identificación de lo diferente puede consistir, de manera multiforme, en convertir en «algo» la «nada» que es el hombre: a este respecto, sin duda es debido también al hecho de que vivimos después de la Shoah que, medio siglo más tarde, nos haya parecido por fin evidente que la esclavitud de los «negros», tal y como se les denominaba, y que hizo de ellos, transportándolos desde África a las

Antillas, objetos de negocio en los términos del Código Negro, «bienes mobiliarios», había ella también, dos siglos antes, abocado a seres humanos a una condición asignándoles una definición. Razón por la cual resulta sin duda deplorable que Francia haya tardado tanto tiempo en reconocer, por fin, que, en su propia historia, la «Trata de Negros» ha sido, en el sentido más riguroso del término, un crimen contra la humanidad.

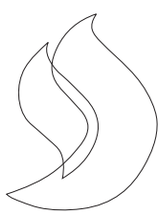
Queda no obstante por valorar, para concluir este intento de reagenciarse un universalismo –y por lo tanto un humanismo–, a la vez postmoderno –que incluye la crítica romántica y postromántica del universalismo esencialista– y digamos post-postmoderno –que incluye la consideración de las aporías del diferencialismo dogmático–, en qué medida ambos gestos –el que corresponde al momento postmoderno y el que consiste en cuestionar el gesto postmoderno en su dimensión antiuniversalista– no se anulan y no reconducen la representación de la identidad hacia un concepto de desarraigo o de apertura a la autonomía, a fin de cuentas muy cercana a la de la Ilustración y, por lo tanto, al primer humanismo moderno.

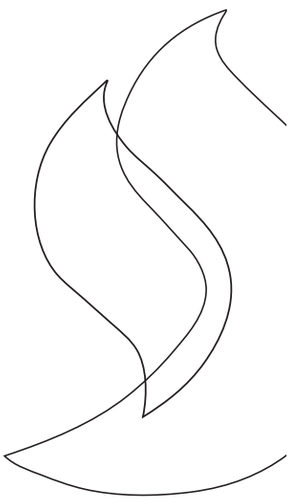
Mi respuesta consiste, en primer lugar, en recordar que en el conflicto entre la Ilustración y el romanticismo, lo que aparecía enfrentado era, por un lado, la perspectiva, defendida por la Ilustración de una subjetividad que cumple como tal por su puro desarraigo de todos los prejuicios y valores a los que adhiere y, por otro lado, la perspectiva antiética de una subjetividad que solo se afirma en su apego al contexto de vida al que pertenece. Y voy a explicar, una vez más, lo de «por un lado» y «por otro lado», para intentar demostrar que no se trata de un simple balanceo retórico.

En la perspectiva que defiendo, por un lado, en contra de la lógica del primer humanismo, lo humano puede, en este caso, perfectamente declinarse como universal, sin perder su singularidad: porque al tratarse precisamente de un universal vacío, tanto en el humanismo como en el existencialismo, no exige a las identidades distintivas someterse a la prueba del lecho de Procusto. El humanismo es, por lo tanto, universalismo, pero al ser lo universal vacío, su afirmación no lleva en absoluto a la abstracción de las diferencias y de las singularidades: no hay desarraigo y, por consiguiente, sin apegos o pertenencias, o apegos y pertenencias que la afirmación de lo humano en el hombre lleva –o debería llevar– y –aquí radica la dimensión ética de la problemática de la identidad– a no considerar agotado lo que somos; apegos y pertenencias que no dejamos de trabajar, a través de la aniquilación continua de cualquier identidad cosificada y cosificante –de lo contrario, el apego es naturalizante y, por ende, deshumanizante–.

Por otro lado, tal referencia a lo universal significa sencillamente que si lo propio de hombre es el vacío o la libertad, si está capacitado para desarraigarse de los múltiples códigos que amenazan constantemente con aprisionar a los individuos en identidades que marcan sus «diferencias» –«razas», «sexos», «clases», es decir condiciones de todo tipo–, la idea de universalidad sigue siendo el horizonte de dicho desarraigo. Cada hombre corre el riesgo constante –y el análisis sartriano de la «mala fe» pone claramente de relieve dicho riesgo– de confundirse con determinaciones particulares; así, puede considerarse como perteneciente a una nación, a un sexo, a una etnia o a un grupo, a un papel o a una función social cualquiera. Puede, por lo tanto ser «nacionalista», «sexista», «racistas», «corporativista», pero también puede –y ahí radica su humanidad más certera– desmarcarse de dichas definiciones, que equivalen a separaciones del prójimo, para, por el contrario, entrar en comunicación con los demás y, por ende, con todos los demás. Y ese es precisamente el horizonte de universalidad consubstancial a la afirmación humanista: es precisamente porque la subjetividad es vaciedad y porque dicha vaciedad llama a la universalidad –a la comunicación con el prójimo– que lo humano puede –y debe– distanciarse de las determinaciones particulares, ser lo que no es y no ser lo que es.

Dicho de otra manera, desde el punto de vista ético, conviene por lo tanto desconfiar tanto del puro apego como del puro desarraigo, razón por la cual, políticamente hablando, las políticas que predican el desarraigo absoluto como objetivo común de una colectividad –digamos las políticas republicanas– me parecen igual de discutibles que las –digamos comunitarianas– que convirten el puro arraigo o rearraigo en apegos perdidos –las políticas del «retorno» en todas sus formas–. Ni apología, ni retorno a la identidad originaria y, por lo tanto, ni apología de la diáspora, si dicha diáspora equivale al olvido de sí mismo, por disolución en un universal abstracto.





¿Qué protección jurídica puede brindar la democracia a la diversidad cultural?

Dr. Ignacio Aymerich
Universidad Jaume I. Castellón. España

Currículum

Es profesor titular de filosofía del derecho de la Universitat Jaume I de Castellón. Doctor en filosofía por la Universidad de Sevilla y de derecho por la Universidad Jaume I.

Ha visitado en estancias de investigación la Staatsbibliothek de la Ludwig Maximilians Universität de Munich, la International Human Rights Clinic de la (American University, Washington), el Max Weber Archiv de la Bayerische Akademie der Wissenschaften de Munich, el Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati, en el Christian Michelsen Institute de Bergen (Noruega) y la Human Rights Academy (American University, Washington).

Ha impartido clases en diversas universidades nacionales e internacionales y participado en proyectos de investigación sobre Filosofía de la cultura, Los derechos fundamentales en el contexto europeo, Derecho y conflictividad matrimonial: datos básicos para una sociología jurídica en la provincia de Castellón, y director del proyecto Estudio de la eficacia de las normas constitucionales sobre igualdad mediante indicadores estadísticos.

Es consultor en materia de indicadores de derechos humanos del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo y Coordinador de la Red universitaria de investigación y docencia en derechos humanos y desarrollo desde 2007.

Entre sus publicaciones más recientes destacan: *Sociología de los derechos humanos. Un modelo weberiano contrastado con investigaciones empíricas*. Tirant lo Blanch. Valencia, 2001, *Lecciones de derecho comparado*. Ed. de la Universitat Jaume I. Castellón, 2003, *La libertad subjetiva en Hegel y Adorno*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Sevilla, 2006, *Ética judicial*. Publicaciones de la Universidad Centroamericana. Managua, 2006. «Sobre la codificación semiótica del principio de igualdad». *En Diálogos jurídicos España-México*. Pub. de la Universitat Jaume I. Castellón, 2007, y *Closing the gap between theoretical and empirical research on sociology of human rights; a common conceptualisation for both sides*. Dykinson. Madrid, 2008.

Sinópsis

La evolución hacia sociedades multiculturales es un hecho. Una vez constatado podemos plantearnos qué respuesta normativa deba darse a tal hecho pero, como ha señalado Javier de Lucas[1], siempre es necesario diferenciar lo fáctico de lo normativo; la tendencia realmente existente y las normas que hayan de regularla. En caso contrario podemos cometer el error de pensar que el multiculturalismo se dará o no en función de que en el debate normativo triunfe una posición favorable o desfavorable hacia él. El primer paso, por tanto, tendría que ser el de situarse en el plano descriptivo y tratar de comprender los hechos, la tendencia social.

Aceptar como premisa que las sociedades contemporáneas tienden a volverse multiculturales puede encerrar algunos equívocos sobre qué entendemos por sociedad, qué entendemos por cultura y, en consecuencia, qué significa la expresión «sociedad multicultural». Como ha señalado Norbert Elias[2], la sociología muy frecuentemente ha utilizado como modelo de sociedad a sociedades estatales, por lo que «sociedad» y «estado» han funcionado casi como sinónimos. Un perfecto ejemplo lo tenemos en Sartori, quien al preguntarse por el grado de apertura que puede tolerar una sociedad hasta dar cabida dentro de sí al multiculturalismo, afirma: «Y, por supuesto, por sociedad abierta no se entiende –ni aquí ni en la literatura que trata de ello– una sociedad sin fronteras. Las fronteras pueden desplazarse, pero siempre habrá alguna frontera, aunque se puedan variar enormemente su franqueabilidad y porosidad[3]». El error está en hablar de «sociedad abierta» y a continuación suponer la existencia de fronteras; las sociedades no tienen fronteras, son los estados los que las tienen.

Existen relaciones sociales siempre que los individuos orientan su comportamiento en función del comportamiento de otros. Las posibilidades de incremento de estas relaciones entre individuos procedentes de tradiciones culturales distintas entre sí es lo que propiamente se corresponde con la afirmación de una evolución hacia sociedades multiculturales, pero eso no necesariamente es sinónimo de estados multiculturales.

A su vez, qué se entiende por «cultura» queda frecuentemente en una imprecisión que repercute en lo que se entiende por multiculturalismo. Si seguimos las definiciones de cultura que emplea la antropología, veremos que los elementos que la forman son; a) un sistema de representación del mundo –valores, creencias, símbolos–, b) un modo de organizar la familia y las relaciones de parentesco, c) un modo de estructurar las actividades económicas, la división del trabajo y la estratificación social, d) una forma de institucionalización de las relaciones políticas y e) instituciones correspondientes a los ámbitos culturales del arte, la religión, la ciencia y la técnica. Ahora bien, este conjunto de elementos no forman un sistema cerrado. Como ha señalado Naciones Unidas, hay un contraste entre la definición de «cultura» entre los antropólogos y la que se usa por parte de autoridades responsables, entre otras cosas, de las decisiones normativas relativas al multiculturalismo. «Pero justo en el momento en que los antropólogos comenzaban a perder fe en el concepto de conjuntos culturales coherentes, estables y delimitados, la idea era abrazada por un abanico cada vez más amplio de gestores culturales de todo el mundo […]. En la actualidad, tanto los políticos como los economistas y el público en general buscan precisamente una definición de cultura bien definida, materializada, esencializada y atemporal; noción que los antropólogos acaban de abandonar[4]».

Una sociedad multicultural significaría, por tanto, que las relaciones sociales se establecen de modo creciente entre individuos que no comparten un sistema de creencias, o que no comparten el modo de definir las relaciones de familia y parentesco, etc. Ahora bien, en paralelo con ese incremento no es menos cierto que se da también un incremento de la homogeneización de las relaciones sociales en lo que toca a la institucionalización

de las relaciones políticas y en lo correspondiente al sistema de producción y de división del trabajo. Lo segundo ha sido tan reiteradamente señalado bajo el rótulo de «globalización» que no creo necesario insistir en ello. Por su parte, la reducción de las formas de relación social derivada de la interacción específicamente política se manifiesta en el hecho de que la estructuración en forma de tribu, de clanes, de feudos, etc. va dejando paso a una casi exclusiva estructuración de tipo estatal, al tiempo que los estados se basan en el reconocimiento de la igualdad de derechos. Podríamos decir, por tanto, que junto a la tendencia hacia sociedades multiculturales en algunos aspectos de la cultura –familia, religión, arte– hay una tendencia simultánea hacia sociedades monoculturales en lo tocante a la estructuración política y al sistema de producción. Y como ha señalado Max Weber, la aparición histórica de «los derechos del hombre y de la propiedad constituyeron las condiciones previas para que el capital pudiera valorizar libremente los bienes y los hombres[5]». De esta manera, los estados democráticos tendrían su origen precisamente en esta homogeneización política y económica, y el verdadero reto es plantear cómo esos mismos estados democráticos pueden gestionar la diversidad, cuando su condición de existencia es la contraria.

El reto la respuesta normativa a la tendencia hacia sociedades muliculturales tiene, entonces, varios frentes. En primer lugar, ¿es reversible la homogeneización cultural derivada de la tendencia hacia una única forma de estructuración de las relaciones políticas? En mi opinión no es deseable, pues conllevaría una reversión paralela del principio de igualdad de derechos. Segundo, ¿pueden los estados acoger una mayor diversidad cultural en lo tocante a las relaciones de familia y parentesco, creencias, etc.? Este es el punto en el que habitualmente se centra el debate sobre el multiculturalismo.

El principal tipo de argumentos que se esgrimen en favor del multiculturalismo son los que giran alrededor de la idea de que es necesario preservar las identidades culturales. Sin embargo, conviene ser precisos en este punto. Es distinto el propósito de evitar la imposición jurídica de una determinada cultura, respaldada por el poder coactivo del estado, y el intento de que las diferentes culturas subsistan preservando sus rasgos distintivos. Es preciso diferenciar el derecho a vivir de acuerdo con las propias tradiciones culturales del hecho de que la propia cultura se extinga por la presión de factores que hacen que evolucione hacia la ruptura con lo que ha sido su propia tradición. No es la diversidad cultural per se lo que merece protección jurídica, porque entonces estaríamos considerando a las culturas como entidades estáticas y cerradas. Los elementos constitutivos de las culturas tienden a disgregarse para conformar un *collage* cuyo factor de unión es la libertad individual. Pero frente al modelo decimonónico del estado liberal, que reconoce las libertades individuales pero no la posibilidad de que las organizaciones intermedias –entre el individuo y el estado– tengan suficiente autonomía normativa y, por tanto, elimina la posible diversidad derivada de ello, queda aún mucho margen para la evolución del estado contemporáneo dejando campo a que el desarrollo de las instituciones culturales permita una mayor pluralidad de formas de familia, de confesiones religiosas o de instituciones que traten de llevar la práctica una visión del mundo alternativa.

El tercer reto es el menos considerado en el debate sobre el multiculturalismo, y en mi opinión el más necesitado de reflexión. ¿Puede haber protección jurídica para un pluralismo cultural de los sistemas de producción? A día de hoy es obvio que la tendencia es exactamente la contraria. Pero suponer una mayor diversidad cultural con una homogeneización planetaria del sistema de producción es ingenuo. Es formalmente posible, y trataré de mostrar algunos ejemplos, pero no se aprecia en el panorama internacional contemporáneo ninguna tendencia a desarrollar esas posibilidades.

Notas a la conferencia

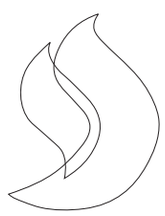
[1] Lucas, Javier de. «La sociedad multicultural. Problemas jurídicos y políticos». En Añón, María José, Calvo, Manuel, Bergalli, Roberto y Casanovas, Pompeu (Coords.) *Derecho y sociedad*. Tirant lo Blanch. Valencia, 1998. p. 20

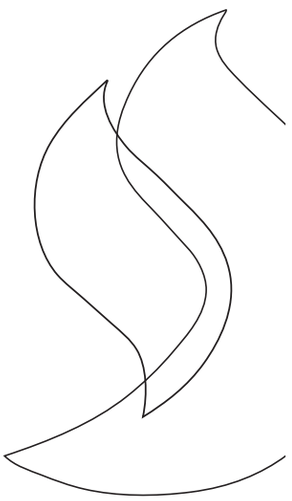
[2] Elias, Norbert. *La sociedad de los individuos*. Península. Barcelona, 1990. p. 187-88.

[3] Sartori, Giovanni. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*. Taurus. Madrid, 2001. p. 13

[4] VVAA. *Informe sobre desarrollo humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. PNUD. Barcelona, 2004. p. 89

[5] Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1985. Fünfte revidierte Auflage p. 726.





Declaración de Luarca sobre el Derecho Humano a la Paz

Dra. Ana Salado
Universidad de Sevilla. España

Currículum

Ana Salado Osuna es doctora en Derecho, profesora titular en la universidad de Sevilla de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales, e imparte docencia sobre Derechos Humanos –cursos de Licenciatura y Doctorado, Master, Maestrías– en diversas universidades nacionales e internacionales.

Investigadora del Grupo Derechos Humanos de la Universidad de Sevilla y en proyectos de investigación en diversas Universidades.

Asimismo, es miembro de la Asociación Española de Profesores de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales (AEPDIRI), de la Asociación Derecho y Democracia (ADD) y de la Asociación Española para la Aplicación y el Desarrollo Progresivo del Derecho Internacional de los Derechos Humanos (AEDIDH).

Es autora de monografías sobre derechos humanos, de capítulos en obras colectivas sobre la materia y de artículos en revistas científicas y anuarios. Entre sus obras más recientes destacan: *Textos Básicos de la Naciones Unidas: Relativos a Derechos Humanos y estudio preliminar, Los derechos peruanos ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, Los Derechos humanos aquí y ahora*.

Declaración de Luarca (Asturias) sobre el Derecho Humano a la Paz

Los abajo firmantes, reunidos en la Casa de Cultura de Luarca (Asturias) en Comité de expertos para la redacción de un Proyecto de Declaración Universal sobre el Derecho Humano a la Paz, promovido por la Asociación Española para el Desarrollo y la Aplicación del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, con el patrocinio de la Agencia Catalana de Cooperación al Desarrollo de la Generalitat de Catalunya y la colaboración de la Consejería de Justicia, Seguridad Pública y Relaciones Exteriores del Principado de Asturias, la Universidad de Oviedo y el Ayuntamiento de Valdés.

Teniendo presentes las conclusiones y recomendaciones formuladas en los seminarios regionales de expertos relativos al Proyecto de Declaración Universal sobre el Derecho Humano a la Paz celebrados en Gernika (30 de noviembre y 1 de diciembre de 2005), Oviedo (27-28 de julio de 2006), Las Palmas de Gran Canaria (17-18 de agosto de 2006), Bilbao (15-16 de septiembre de 2006), Madrid (21-22 de septiembre de 2006), Barcelona (28-29 de septiembre de 2006) y Sevilla (13-14 de octubre de 2006);

Hemos adoptado el día 30 de octubre de 2006, con la intención de que la Asamblea General de las Naciones Unidas la considere en un futuro cercano, la siguiente

Declaración del Derecho Humano a la Paz

Preámbulo

La Asamblea General,

1) Considerando que, de conformidad con el preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas y los propósitos y principios que la misma enuncia, la paz es un valor universal, la razón de ser de la Organización, así como precondición y consecuencia del disfrute de los derechos humanos por todos;

2) Reconociendo la concepción positiva de la paz que va más allá de la estricta ausencia de conflicto armado y se vincula al desarrollo económico, social y cultural de los pueblos como condición para la satisfacción de las necesidades básicas de los seres humanos, a la eliminación de todo tipo de violencia, así como al respeto efectivo de todos los derechos humanos;

3) Teniendo en cuenta los principios y normas consagrados en los instrumentos fundamentales de las Naciones Unidas en materia de derechos humanos, en particular la Declaración Universal de Derechos Humanos, la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial, la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la Mujer, la Convención contra la Tortura y otros Tratos o Penas crueles, inhumanos o degradantes, la Convención sobre los Derechos del Niño y la Convención Internacional sobre la protección de los derechos de todos los Trabajadores Migratorios y de sus familiares;

4) Estimando que el Derecho internacional constituye un instrumento cuya aplicación adecuada y efectiva es indispensable para la consecución de la paz, y que ésta es responsabilidad compartida de las mujeres y los hombres, pueblos, Estados, Organizaciones internacionales, sociedad civil, empresas y otros actores sociales y, en general, de toda la comunidad internacional;

5) Recordando que la Carta de las Naciones Unidas obliga a los Estados miembros a arreglar sus controversias internacionales por medios pacíficos de tal manera que no se pongan en peligro ni la paz y la seguridad internacionales ni la justicia, así como a abstenerse, en sus relaciones internacionales, de recurrir a la amenaza o al uso de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado, o en cualquier otra forma incompatible con los propósitos y principios de las Naciones Unidas;

6) Recordando la Declaración de Estambul, aprobada por la XXI Conferencia Internacional de la Cruz Roja mediante su resolución XIX (1969), en la que se declara que el ser humano tiene derecho a disfrutar de una paz duradera y la resolución 5/XXXII (1976) de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, en la que se afirma que toda persona tiene derecho a vivir en condiciones de paz y seguridad internacional;

7) Recordando igualmente las resoluciones pertinentes de la Asamblea General, entre ellas, la resolución 33/73, de 15 de diciembre de 1978, que aprueba la Declaración sobre la preparación de las sociedades para vivir en paz; la resolución 39/11, de 12 de noviembre de 1984, que proclama la Declaración sobre el Derecho de los Pueblos a la Paz; la resolución 53/243, de 13 de septiembre de 1999, que proclama la Declaración sobre una Cultura de Paz, la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo de 1992; así como la resolución 55/282 de 7 de septiembre de 2001, en la que se decidió observar el Día Internacional de la Paz el 21 de septiembre de cada año;

8) Reconociendo también que, conforme al Preámbulo de la Constitución de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, «puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz» y que, según esta Organización, se debe promover una cultura de paz, entendida como el conjunto de valores, actitudes, comportamientos y estilos de vida que propician el rechazo de la violencia y contribuyen a la prevención de los conflictos, al combatir sus raíces mediante el diálogo y la negociación entre individuos, grupos y Estados;

9) Constatando que el compromiso en favor de la paz es un principio general del Derecho internacional, de conformidad con el artículo 38.1.c) del Estatuto de la Corte Internacional de Justicia, según reconoció la Consulta Internacional de expertos representantes de 117 Estados sobre el Derecho Humano a la Paz, celebrada en París en marzo de 1998;

10) Considerando que la comunidad internacional requiere la codificación y desarrollo progresivo del derecho humano a la paz, como derecho que tiene entidad propia, vocación universal y carácter intergeneracional, porque corresponde tanto a las generaciones presentes como a las futuras;

11) Recordando que los derechos humanos son inalienables, universales, indivisibles e interdependientes y que la Carta de las Naciones Unidas reafirma la fe en los derechos humanos fundamentales, en la dignidad y valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de mujeres y hombres;

12) Conscientes de la vulnerabilidad y dependencia del ser humano, del derecho y la necesidad que tienen las personas y los grupos de vivir en paz y de que se establezca un orden social, interno e internacional, en el que la paz sea la prioridad absoluta, de manera que se hagan plenamente efectivos los derechos y libertades proclamados en la Declaración Universal de Derechos Humanos;

13) Considerando que la promoción de una cultura de paz, la redistribución mundial de los recursos y la realización de la justicia social deben contribuir al establecimiento de un nuevo orden económico internacional que permita lograr los propósitos de la presente Declaración, al eliminar las desigualdades, la exclusión y la pobreza que generan violencia estructural incompatible con la paz a nivel interno e internacional;

14) Teniendo presente que la paz debe estar basada en la justicia, y preocupados por la suerte de las víctimas de violaciones de los derechos humanos y del Derecho internacional humanitario, y recordando su derecho a la justicia, a la verdad y a una reparación efectiva que incluya el restablecimiento de su honra, la reivindicación de su memoria y la adopción de medidas que impidan la repetición de esos hechos, contribuyendo así a la reconciliación y al establecimiento de una paz duradera;

15) Conscientes de que el fin de la impunidad como herramienta para la paz también exige que toda institución militar o de seguridad esté plenamente subordinada al estado de derecho, al cumplimiento de las obligaciones que derivan del Derecho internacional, al respeto de los derechos humanos y del Derecho internacional humanitario, y a la consecución de la paz, y de que, por lo tanto, la disciplina militar y el cumplimiento de órdenes superiores deben estar subordinados al logro de estos objetivos;

16) Conscientes, igualmente, de que los éxodos y flujos migratorios masivos son forzados, suelen obedecer a peligros, amenazas o quebrantamientos de la paz en su origen, y pueden a su vez poner en peligro la paz en los países de destino, por lo que la comunidad internacional debe definir sin dilación un régimen internacional de las migraciones que reconozca el derecho de toda persona a emigrar y establecerse pacíficamente en el territorio de un Estado, en los casos previstos en la presente Declaración;

17) Afirmando que no se conseguirá la efectividad del derecho a la paz sin la realización de la igualdad de derechos y el respeto a la diferencia entre las mujeres y los hombres, sin el respeto a los distintos valores culturales y creencias religiosas que sean compatibles con los derechos humanos, y sin la eliminación del racismo, la xenofobia y las formas contemporáneas de discriminación racial;

18) Reconociendo las formas agravadas de sufrimiento de las mujeres en los conflictos armados, y subrayando la importancia de su participación plena en los procesos de construcción de la paz, tal y como ha reconocido el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas en su resolución 1325 (2000);

19) Preocupados porque la producción de armas, la carrera de armamentos y el tráfico desmesurado e incontrolado de toda clase de armas ponen en peligro la paz y seguridad, obstaculizando también la realización del derecho al desarrollo;

20) Convencidos de que la consecución de la paz está intrínsecamente vinculada al respeto del medio ambiente, así como al desarrollo económico, social y cultural de todos los pueblos que sea ambiental y humanamente sostenible;

21) Convencidos igualmente de que la paz ha sido y continúa siendo un anhelo constante de todas las civilizaciones a lo largo de la historia de la humanidad, por lo que todos debemos unir nuestros esfuerzos para conseguir la realización efectiva de la paz;

Proclama la siguiente Declaración:

Parte I

Contenido del Derecho Humano a la Paz

Sección A. Derechos

Artículo 1

Titulares

Las personas, los grupos y los pueblos tienen el derecho inalienable a una paz justa, sostenible y duradera. En virtud de este derecho, son titulares de los derechos enunciados en esta Declaración.

Artículo 2

Derecho a la educación en la paz y los derechos humanos

Toda persona tiene derecho a recibir una educación en la paz y los derechos humanos, fundamento de todo sistema educativo, que contribuya a generar procesos sociales basados en la confianza, la solidaridad

y el respeto mutuo, facilite la solución pacífica de los conflictos y ayude a pensar de una forma nueva las relaciones humanas.

Artículo 3

Derecho a la seguridad humana

Toda persona tiene derecho a la seguridad humana, que debe incluir, entre otros derechos:

a) El derecho a disponer de los instrumentos, medios y recursos materiales que le permitan disfrutar plenamente de una vida en condiciones dignas y, en tal sentido, el derecho a disponer de alimentos esenciales y agua potable, atención primaria de salud, abrigo y vivienda básicos y formas básicas de enseñanza;

b) El derecho a disfrutar de condiciones laborales y sindicales dignas, y a la protección de los servicios sociales, en condiciones de igualdad de trato entre las personas que desempeñen la misma ocupación o prestación.

Artículo 4

Derecho a vivir en un entorno seguro y sano

Los seres humanos y los pueblos tienen el derecho a vivir en un entorno privado y público que sea seguro y sano, así como a recibir protección contra los actos de violencia ilegítima, con independencia de su procedencia estatal o no estatal.

Artículo 5

Derecho a la desobediencia y a la objeción de conciencia

Toda persona, individualmente o en grupo, tiene el derecho a la desobediencia civil y a la objeción de conciencia por la paz, que consiste en:

a) El derecho a la desobediencia civil frente a actividades que supongan amenazas contra la paz, incluida la protesta y el incumplimiento pacíficos de leyes que violenten la conciencia;

b) El derecho de los miembros de toda institución militar o de seguridad a la desobediencia de órdenes criminales o injustas durante los conflictos armados y a no participar en operaciones armadas, internacionales o internas, que violen los principios y normas del Derecho internacional de los derechos humanos o del Derecho internacional humanitario;

c) El derecho a no participar en –y a denunciar públicamente– la investigación científica para la producción o el desarrollo de armas de cualquier clase;

d) El derecho a obtener el estatuto de objeción de conciencia frente a las obligaciones militares;

e) El derecho a la objeción fiscal al gasto militar y a la objeción laboral y profesional ante operaciones de apoyo a conflictos armados o que sean contrarias al Derecho internacional de los derechos humanos o al Derecho internacional humanitario.

Artículo 6

Derecho a resistir y a oponerse a la barbarie

1. Toda persona y todo pueblo tienen el derecho a la resistencia e incluso a la rebelión ante violaciones graves, masivas o sistemáticas de los derechos humanos, lo mismo que del derecho a la libre determinación de los pueblos, de conformidad con el Derecho internacional.

2. Las personas y los pueblos tienen el derecho a oponerse a la guerra, a los crímenes de guerra, a los crímenes de lesa humanidad, a las violaciones de los derechos humanos, a los crímenes de genocidio y de agresión, a toda propaganda a favor de la guerra o de incitación a la violencia y a las violaciones del Derecho humano a la Paz, según se define en la presente Declaración.

Artículo 7

Derecho al refugio

1. Toda persona tiene derecho a solicitar y obtener refugio en cualquier país, sin discriminación, en los siguientes supuestos:

a) En caso de sufrir persecución por actividades a favor de la paz, en contra de la guerra o a favor de los derechos humanos;

b) En caso de temor fundado a ser perseguida por agentes estatales o no estatales, por motivos de raza, género, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas;

c) En caso de ser víctima de desplazamiento forzado, internacional o interno, ocasionado por cualquier tipo de conflicto armado o catástrofe ambiental.

2. El estatuto de refugiado debe incluir:

a) El derecho a la integración social y laboral;

b) El derecho a obtener una reparación efectiva, conforme a la presente Declaración, frente a violaciones de los derechos humanos y libertades fundamentales;

c) El derecho a retornar a su país con las debidas garantías, una vez extinguidas las causas de persecución y, en su caso, finalizado el conflicto armado.

Artículo 8

Derecho a emigrar, a establecerse pacíficamente y a participar

1. Toda persona tiene derecho a emigrar y a establecerse pacíficamente, así como a retornar a su estado de origen. Ningún extranjero podrá ser expulsado sin las debidas garantías previstas en el Derecho internacional y de conformidad con el principio de no devolución (non-refoulement).

2. En particular, toda persona tiene derecho a emigrar si peligran o están seriamente amenazados su derecho a la seguridad humana o su derecho a vivir en un entorno seguro y sano, en los términos enunciados en los artículos 3 a) y 4 de la presente Declaración.

3. Toda persona tiene derecho a participar, individual o colectivamente, en los asuntos públicos del país donde tenga su residencia habitual.

4. Toda persona o grupo tiene derecho a que se establezcan mecanismos e instituciones específicas de participación que aseguren la expresión libre y pública de sus preocupaciones y demandas individuales y colectivas.

Artículo 9

Ejercicio de las libertades de pensamiento, conciencia y religión

Toda persona tiene derecho a expresar públicamente su libertad de pensamiento, conciencia y religión; y a que se respete su derecho a tener, adoptar y manifestar, individual o colectivamente, las creencias y convicciones de su elección, según lo establecido en el Derecho internacional de los derechos humanos.

Artículo 10

Derecho a un recurso efectivo

1. Toda persona tiene derecho a un recurso efectivo que la ampare contra violaciones de sus derechos humanos.

2. Toda persona tiene el derecho imprescriptible e irrenunciable a obtener justicia ante violaciones de sus derechos humanos, lo que comprenderá la investigación y determinación de los hechos y la identificación y castigo de los responsables.

3. Las víctimas de violaciones de derechos humanos, sus familiares y la sociedad en general, tienen derecho a conocer la verdad.

4. Toda víctima de una violación de derechos humanos tiene derecho a que se restablezcan sus derechos conculcados y a obtener una reparación conforme al Derecho internacional, incluido el derecho a una indemnización y a medidas de satisfacción o reparación simbólica y garantías de no repetición.

Artículo 11

Derecho al desarme

Las personas y los pueblos tienen derecho a:

a) No ser considerados como enemigos por ningún Estado;

b) Que todos los Estados procedan, conjunta y coordinadamente, en un plazo razonable, a un desarme general, transparente, bajo control internacional eficaz y completo;

c) Que los recursos liberados por el desarme se destinen al desarrollo económico, social y cultural de los pueblos y a la justa redistribución de los mismos, atendiendo especialmente a las necesidades de los países más pobres y de los grupos vulnerables, de manera que se ponga fin a las desigualdades, la exclusión social y la pobreza.

Artículo 12

Derecho al desarrollo

1. Toda persona y todo pueblo tienen el derecho inalienable a participar en un desarrollo económico, social, cultural y político en el que puedan realizarse plenamente todos los derechos humanos y libertades fundamentales, así como a contribuir a ese desarrollo y a disfrutar de él.

2. Toda persona y todo pueblo tienen el derecho a que se eliminen los obstáculos que impiden la realización del derecho al desarrollo, tales como el servicio de la deuda externa o el mantenimiento de un orden económico internacional injusto que genera pobreza y exclusión social.

Artículo 13

Derecho al medio ambiente sostenible

Toda persona y todo pueblo tienen el derecho a vivir en un medio ambiente sostenible, como base para la paz y de la supervivencia de la humanidad.

Artículo 14

Grupos vulnerables

1. Todas las personas pertenecientes a grupos en situación de vulnerabilidad tienen derecho a que se analicen los impactos específicos que, para el disfrute de sus derechos, tienen las distintas formas de violencia de que son objeto, así como a que se tomen medidas al respecto, incluido el reconocimiento de su derecho a participar en la adopción de dichas medidas.

2. En particular, se ha de promocionar la aportación específica de las mujeres en el arreglo pacífico de controversias.

Artículo 15

Exigencias de paz e información veraz

Las personas y los pueblos tienen el derecho a exigir que la paz sea una realización efectiva, por lo que podrán:

a) Exigir a los Estados que se comprometan a aplicar efectivamente el sistema de seguridad colectiva establecido en la Carta de las Naciones Unidas, así como el arreglo pacífico de controversias y, en todo caso, con pleno respeto a las normas del Derecho internacional de los derechos humanos y del Derecho internacional humanitario;

b) Denunciar cualquier acto que amenace o viole el Derecho Humano a la Paz y, a tal fin, recibir información objetiva en caso de conflictos;

c) Participar libremente y por todos los medios pacíficos en actividades e iniciativas políticas y sociales de defensa y promoción del Derecho Humano a la Paz, sin interferencias desproporcionadas del poder público, tanto en el ámbito local y nacional como en el internacional.

Sección B. Obligaciones

Artículo 16

Obligaciones para la realización del Derecho Humano a la Paz

1. La realización efectiva y práctica del Derecho Humano a la Paz comporta necesariamente deberes y obligaciones cuya ejecución corresponde a los Estados, las Organizaciones internacionales, la sociedad civil, los pueblos, las mujeres y los hombres, las empresas y otros actores sociales y, en general, a toda la comunidad internacional.

2. La responsabilidad esencial para la preservación de la paz y la protección del Derecho Humano a la Paz incumbe a los Estados y también a la Organización de las Naciones Unidas como centro que armonice los esfuerzos concertados de las naciones por alcanzar los propósitos y principios proclamados en la Carta de las Naciones Unidas.

3. Los Estados tienen la obligación de proteger los derechos humanos, prevenir y cooperar en la prevención de las catástrofes, reaccionar ante las mismas cuando se produzcan y reparar los daños ocasionados. Tienen asimismo la obligación de adoptar medidas para construir y consolidar la paz.

4. La Organización de las Naciones Unidas debe ser fortalecida para prevenir las violaciones y proteger los derechos humanos y la dignidad humana, incluido el Derecho Humano a la Paz, en casos de violaciones graves o sistemáticas. En particular, corresponde al Consejo de Seguridad, a la Asamblea General, el Consejo de Derechos Humanos y otros órganos competentes, tomar medidas efectivas para la protección de los derechos humanos cuya violación suponga un peligro o una amenaza a la paz y seguridad internacionales.

5. Toda intervención militar unilateral por parte de uno o varios Estados, sin la autorización del Consejo de Seguridad en el marco de la Carta de las Naciones Unidas, es inaceptable, constituye una gravísima violación de los principios y propósitos de la Carta y es contraria al Derecho Humano a la Paz.

6. Se deberán revisar la composición y los procedimientos del Consejo de Seguridad, de manera que se aseguren la representación cabal de la comunidad internacional actual, así como métodos de trabajo transparentes que reconozcan la participación de la sociedad civil y de otros actores internacionales.

7. El sistema de las Naciones Unidas debe implicarse de manera plena y efectiva, a través de la Comisión de Consolidación de la Paz, en la elaboración de estrategias integrales con esa finalidad y la recuperación de los países afectados una vez superados los conflictos armados, asegurando fuentes estables de financiación y la coordinación efectiva dentro del sistema.

Parte II

Aplicación de la Declaración

Artículo 17

Establecimiento del Grupo de Trabajo sobre el Derecho Humano a la Paz

1. Se establecerá un Grupo de Trabajo sobre el Derecho Humano a la Paz (denominado, en adelante, el Grupo de Trabajo), compuesto por diez miembros, al que se encomienda el desempeño de las funciones que se señalan en el Artículo 18.

2. El Grupo de trabajo estará compuesto de expertos nacionales de los Estados miembros de las Naciones Unidas que realizarán sus funciones con completa independencia y a título personal.

3. En su elección se tendrán en cuenta los siguientes criterios:

a) Los expertos habrán de tener alta consideración moral, imparcialidad e integridad, así como acreditar una experiencia prolongada y suficiente en cualquiera de los ámbitos enunciados en la Parte I de la presente Declaración;

b) Distribución geográfica equitativa y representación de las diferentes formas de civilización y de los principales sistemas jurídicos del mundo;

c) Asegurar una representación equilibrada de géneros; y

d) No podrá haber dos expertos nacionales de un mismo Estado.

4. Los miembros del Grupo de Trabajo serán elegidos por votación secreta en una sesión de la Asamblea General de las Naciones Unidas de una lista de candidatos propuestos por los Estados miembros. Resultarán elegidos los diez candidatos que obtengan el mayor número de votos y una mayoría de dos tercios de los Estados presentes y votantes. La elección inicial tendrá lugar, a más tardar, tres meses después de la fecha de aprobación de la presente Declaración.

5. Los expertos serán elegidos por cuatro años y sólo podrán ser reelegidos una vez.

6. El Grupo de Trabajo se renovará por mitades cada dos años.

Artículo 18

Funciones del Grupo de Trabajo

1. El Grupo de Trabajo tiene la función principal de promover la observancia y la aplicación de la presente Declaración. En el ejercicio de su mandato tiene las siguientes atribuciones:

a) Promover mundialmente el respeto y la conciencia del Derecho Humano a la Paz actuando con discreción, objetividad e independencia y adoptando un enfoque integral que tenga en cuenta la universalidad, interdependencia e indivisibilidad de los derechos humanos y la imperiosa necesidad de alcanzar una justicia social internacional;

b) Recabar, reunir y reaccionar eficazmente ante toda información pertinente que proceda de los Estados, organizaciones internacionales y sus órganos, organizaciones de la sociedad civil, particulares interesados y cualquier otra fuente fidedigna;

c) Dirigir, cuando lo estime oportuno, recomendaciones y llamamientos a los Estados miembros de las Naciones Unidas a fin de que adopten medidas adecuadas para la realización efectiva del Derecho Humano a la Paz, de acuerdo con lo establecido en la Parte I de esta Declaración. Los Estados darán la debida consideración a dichas recomendaciones y llamamientos;

d) Elaborar, por su propia iniciativa o a petición de la Asamblea General, el Consejo de Seguridad o el Consejo de Derechos Humanos, los informes que considere necesarios en caso de amenaza inminente o violación grave al Derecho Humano a la Paz, en los términos definidos en la Parte I de la presente Declaración;

e) Presentar anualmente un informe de actividades a la Asamblea General, Consejo de Seguridad y Consejo de Derechos Humanos, en el que incluirá las recomendaciones y conclusiones que estime necesarias para la promoción y protección efectiva del Derecho Humano a la Paz, prestando una atención especial a los conflictos armados;

f) Preparar, a la atención de la Asamblea General, un proyecto de convención internacional que incluya el Derecho Humano a la Paz y un mecanismo procesal de verificación y control de su aplicación efectiva. El futuro mecanismo convencional y el Grupo de Trabajo coordinarán sus funciones y evitarán la duplicación de actividades;

g) Remitir al Fiscal de la Corte Penal Internacional o a otra jurisdicción penal internacional competente, toda información fidedigna sobre cualquier situación en que parezcan haberse cometido crímenes de la competencia de la Corte o de la jurisdicción penal internacional de que se trate;

h) Aprobar por mayoría absoluta de sus miembros los métodos de trabajo para el funcionamiento ordinario del Grupo de Trabajo, los cuales habrán de incluir, entre otras, reglas aplicables a la designación de la Mesa, así como a la adopción de sus decisiones y recomendaciones.

2. El Grupo de Trabajo tendrá su sede en Nueva York y se reunirá durante tres períodos ordinarios de sesiones a lo largo del año, así como los períodos extraordinarios que determine de acuerdo con sus métodos de trabajo. El Grupo de Trabajo dispondrá de una Secretaría permanente que será proporcionada por el Secretario General de las Naciones Unidas.

Disposiciones finales

1. Ninguna disposición de la presente Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere a cualquier Estado, grupo o persona derecho alguno a emprender o desarrollar cualquier actividad o realizar cualquier acto contrario a los propósitos y principios de las Naciones Unidas, o tendente a suprimir o violar cualquiera de las disposiciones de la presente Declaración, de la Carta Internacional de Derechos Humanos o del Derecho internacional humanitario.

2. Las disposiciones de esta Declaración se entenderán sin perjuicio de cualquier otra disposición más propicia para la realización efectiva del Derecho Humano a la Paz enunciada en virtud de la legislación interna de los Estados o resultante del Derecho internacional en vigor.

3. Todos los Estados deberán aplicar las disposiciones de la presente Declaración adoptando las medidas pertinentes de carácter legislativo, judicial, administrativo, educativo o de otra índole que fueran necesarias para promover su realización efectiva.

El comité de redacción

Ángel Chueca Sancho

Profesor Titular de Derecho Internacional Publico en la Universidad de Zaragoza y miembro de la Fundación Seminario de Investigación para la Paz de Zaragoza. Miembro de la AEDIDH.

Carmelo Faleh Pérez

Profesor de Derecho Internacional Público en la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. Especialista en Derecho internacional de los derechos humanos. Secretario General de la AEDIDH.

Héctor Faúndez Ledesma

Director del Centro de Estudios de Derechos Humanos de la Universidad Central de Venezuela (Caracas). Especialista en Derecho internacional de los derechos humanos.

Mercedes Fernández Menéndez

Profesora Titular de Filología Francesa en la Facultad de Filología de la Universidad de Oviedo. Miembro de la AEDIDH.

Pablo Antonio Fernández Sánchez

Catedrático de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales en la Universidad de Huelva (Andalucía).

Román García Fernández

Director Internacional del Instituto de Estudios para la Paz y la Cooperación de Oviedo. Doctor en Filosofía.

Felipe Gómez Isa

Profesor Titular de Derecho Internacional Público y miembro del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe de la Universidad de Deusto (Bilbao). Especialista en Derecho internacional de los derechos humanos

Alberto Hidalgo Tuñón

Profesor Titular de Sociología del Conocimiento en la Universidad de Oviedo y Director del Instituto de Estudios para la Paz y la Cooperación de Oviedo. Vicepresidente de la AEDIDH.

Carlota Leret O'Neill

Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica de España.

Mikel Mancisidor

Director de UNESCO Etxea (País Vasco). Abogado especialista en Derecho internacional de los derechos humanos. Miembro de la AEDIDH.

Carmen Rosa Rueda Castañón

Especialista en Derecho internacional de los derechos humanos y Directora Ejecutiva de la AEDIDH.

Ana Salado Osuna

Profesora Titular de Derecho Internacional Público en la Universidad de Sevilla. Especialista en Derecho internacional de los derechos humanos. Miembro de la AEDIDH.

Jesús E. Vega López

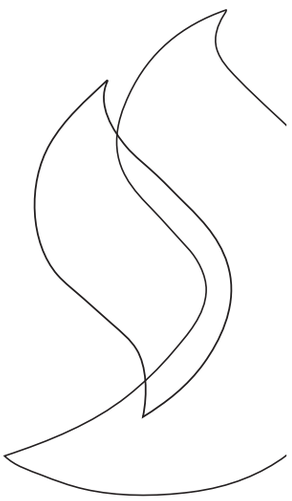
Profesor Titular de Filosofía del Derecho en la Universidad de Oviedo.

Carlos Villán Durán

Antiguo miembro de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (Ginebra). Especialista en Derecho internacional de los derechos humanos. Presidente de la AEDIDH.

Josep Xercavins i Valls

Coordinador del Foro Mundial de Redes de la Sociedad Civil-UBUNTU, Barcelona.



La equidad en representación y la naturaleza dual de la igualdad

Dra. Nadia Urbinati
Universidad de Columbia. Nueva York. Estados Unidos

Currículum

Nadia Urbinati es Profesora de Teoría Política en la Universidad de Columbia, especialista en pensamiento político moderno y las tradiciones democrática y anti-democrática. Fue co-presidenta del Seminario de Pensamiento Político y Social de la Universidad de Columbia y fundadora del Taller sobre Política, Religión y Derechos Humanos del Departamento de Ciencias Políticas de dicha universidad. Junto a Andrew Arato, es co-editora de la revista *Constellations*.

Urbinati se licenció en la Universidad de Bolonia y se doctoró en el Instituto Universitario Europeo de Florencia. Antes de llegar a Columbia la profesora Urbinati fue profesora invitada en la Universidad de Nueva York y la Universidad de Pennsylvania y, asimismo, en la Universidad de Princeton. También fue profesora en la universidad brasileña UNICAMP y profesora invitada en la Escuela Superior de Estudios Universitarios y Perfeccionamiento Santa Ana de Pisa (Italia). Ha sido miembro de la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton y del Departamento de Estudios Políticos de la Universidad de Turín (Italia). Actualmente es una de los Docentes Invitados Laurance S. Rockefeller en el Centro Universitario de Valores Humanos de la Universidad de Princeton.

Autora prolífica, entre otros, ha escrito los siguientes libros: *Representative Democracy: Principles and Genealogy* y *Mill on Democracy: from the Athenian Polis to Representative Government*; traducido al italiano por Laterza, que recibió el Premio David y Elaine Spitz al mejor libro sobre teoría liberal y democrática publicado en 2002. Editó, con Alex Zakaras, una colección de ensayos titulada *John Stuart Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment*, ha publicado varios libros en italiano y editado el libro de Carlo Rosselli, *Liberal Socialism* y *On Liberal Revolution*, de Piero Gobetti. Es co-editora de *Le socialisme libéral. Une anthologie: Europe-Ëtats-Unis* junto con Monique Canto-Sperber. Además de capítulos de libros, ha escrito artículos y críticas de libros en las siguientes publicaciones: *Political Theory, Ethics, Constellations, Philosophical Forum, Dissent, Review of Metaphysics, The European Journal of Political Theory, Perspectives on Politics, Redescriptions, Rivista di filosofia, Lua Nova*, y *Critique*.

Sinópsis

Especificidad y generalidad, partidismo e imparcialidad conviven en la política representativa democrática ya que aunque idénticos como electores y en el peso formal de su voto, los ciudadanos no votan como ostentadores de derechos neutrales e imparciales, y tampoco puede ser su voto, como hemos visto, interpretación directa de sus opiniones individuales.

En esta ponencia trataré el desafío que especificidad y posición diferente suponen para la igualdad democrática en un sistema representativo. Utilizando la definición dual de igualdad a cargo de Aristóteles –como aritmética y proporcional–, expondré que aunque la elección es un procedimiento que exige igualdad aritmética, la representación es un proceso político que opera en el ámbito de la igualdad proporcional porque constituye un medio mediante el cual las diferencias buscan visibilidad y defensa pública.

En consecuencia, es razonable afirmar que toda cuestión de «representación justa» es una cuestión adscrita a la dialéctica entre la parte y el todo –minoría/mayoría– o la relación entre igualdad aritmética –una persona/un voto– y la igualdad proporcional –todas las ideas deberían poder estar representadas, no sólo aquellas que obtengan la mayoría de los votos–.

De ahí que aunque ninguna teoría democrática normativa especifica un único sistema de representación, todas ofrecen varios conceptos claros sobre proporcionalidad ya que ésta exige que se defina la justicia con relación a la máxima de justicia distributiva –que es el reino de la proporcionalidad–.

La equidad en representación y la naturaleza dual de la igualdad

Entre Circularidad y Ruptura

Cuando el constitucionalismo liberal se definió a sí mismo como un proyecto consciente de construcción estatal allá por el siglo XVIII, líderes y teóricos políticos pensaban que el espacio dualístico de ciudadanos e instituciones representativas derivado de las elecciones era el *sine qua non* del poder legislativo imparcial y competente ya que protegía el espacio deliberador tanto frente a pasiones tiránicas de la mayoría como a los intereses particulares de las facciones. Dicha creencia inundaba los tratados y estudios de autores tan dispares como James Madison y Edward Burke, que avanzaron una interpretación elitista de la razón pública convirtiéndola en el logro de unos pocos ciudadanos virtuosos elegidos. Sin embargo, el problema es que líderes e instituciones son vulnerables frente a las influencias sociales, y no están imparcialmente abstraídos de las mismas; dicho dualismo no funcionaba, ni funciona, como se preveía. Sólo si los representantes fueran imparciales, virtuosos y competentes *motu proprio* el aislamiento de su deseo del de la ciudadanía solucionaría el problema de parcialidad y corrupción. Si fuera el caso, paradójicamente, las elecciones serían fútiles –y el Gobierno quizá también–.

Pero que se optara por la elección como método de selección prueba dos cuestiones: en primer lugar, ni el pueblo ni el Gobierno pueden contar con la suerte para lograr buenos legisladores; y, en segundo lugar, eso que se llama aristocracia seleccionada naturalmente y auto-suficiente no existe. Aunque las elecciones constituyen un método de control formalmente limitado al ser *post-factum* y sólo indirectamente anticipatorias, son testimonio de que en una democracia los representantes políticos nunca podrán, ni deberán, estar aislados de la sociedad. Ésa es la razón de que históricamente las elecciones hayan sido sinónimo de democracia y de que la exigencia de instituciones representativas fuera equiparada con la reivindicación de la soberanía popular[1]. Como enmienda del concepto minimalista –es decir, electoral– de democracia, yo diría que la confrontación electoral tiene no una sino dos virtudes fundamentales: no solo posibilita a la ciudadanía desprenderse de gobiernos pacíficamente –previene la guerra civil–; sino que, además, le hace participar en el juego de desprenderse de los gobiernos.

Por eso el derecho a voto hace algo más que simplemente «prevenir la guerra civil[2]». El derecho a voto engendra una rica vida política que fomenta programas políticos opuestos y condiciona, de forma regular y constante, no sólo en la jornada electoral, el deseo y el juicio de los legisladores. Fomenta el amplio desarrollo de formas extra-electorales de acción política aunque sin garantizar que la influencia política de la sociedad sea distribuida de forma equitativa o traducida en decisiones autorizadas. Además, subraya la paradoja del concepto de representación meramente instrumentalista, que por una parte hace referencia a la opinión del pueblo como fuente de legitimidad y, por otra, proclama que los representantes políticos adoptan decisiones buenas y racionales siempre que se protejan a ellos mismos de una «opinión popular siempre crédula[3]».

La paradoja del enfoque minimalista o meramente procedimental –centrado en la competencia– de la política es que a pesar de su reivindicación como estandarte de las libertades económicas y civiles y del constitucionalismo, abre el camino a una teoría institucional tan alejada de la representación como la propia teoría del Gobierno directo de Jean-Jacques Rousseau. Supone que el representante político debe ser sordo a la opinión pública con el objeto de adoptar buenas decisiones; que la gente debería evitar el excesivo activismo político y limitarse a acudir a las urnas cuando toque. La pasividad es el síntoma de la salud y estabilidad políticas de la democracia porque se asume que la representación es una institución estatal, no sólo un proceso político que englobe a representantes y ciudadanos, que permita la cooperación de la política

directa e indirecta. En la esencia de este enfoque minimalista descansa la concepción formalista, generalmente tácita, de la participación de la ciudadanía como el veredicto electoral del soberano –autorización civil– y una visión simplista de la deliberación democrática como un proceso que atañe únicamente a los elegidos. El resultado es una «visión incompleta y distorsionada» de lo que son los representantes políticos y cómo deberían actuar[4]. La conclusión previsible es que la elección tiene como objeto «validar» una clase profesional que delibere por encima de la ciudadanía, cuya única función sea «aceptar» o «rechazar» a sus líderes y no interferir en sus asuntos ya que «deben comprender que una vez elegida cierta persona, la acción política es su responsabilidad y no la de la ciudadanía[5]».

Se han realizado serios intentos por fomentar una interpretación no formalista de la democracia representativa. De hecho, desde su comienzo constitucional, este gobierno ha pertenecido a una familia compleja y plural cuyo aspecto democrático no era propiedad exclusiva de aquellos que defendían la participación contra la representación. No deberíamos negar que los revolucionarios estadounidenses y franceses del siglo XVIII utilizaban dos términos distintos para evocar sus hazañas innovadoras: *gobierno representativo y democracia representativa*. Aunque en ocasiones se utilizara ambos términos como sinónimos, los líderes políticos más audaces eran conscientes de las diferencias. Por ejemplo, Joseph-Emmanuel Sieyès nunca utilizó el segundo y sí lo hizo el Marqués de Condorcet, quien consideraba que la ciudadanía soberana debería tener el derecho y los «medios legales» para actuar siempre que lo considerara «útil o necesario». Nombrar a sus representantes no era la única forma de participar o la única función adscrita al *droit de cité*.

Recuperando la opinión de Condorcet yo diría que la especificidad y unicidad de la democracia moderna se basa necesariamente, aunque no se limita a ello, en la introducción de «piedras de papel» en una urna[6]. Descansa en la *circularidad* creada por las elecciones entre el Estado y la sociedad y en el *continuo* del proceso de adopción de decisiones que une a la ciudadanía y la asamblea legislativa. Queda claro por lo tanto que la representación activa una especie de unificación política que *no* puede ser definida en términos de un acuerdo contractual entre el electorado y los elegidos *ni* descompuesto en un sistema competitivo para nombrar a aquellas personas que decidirán el interés general de todas, tal y como pensaban los artífices del gobierno representativo del siglo XVIII. El representante político es único *no* sólo porque represente al soberano en la promulgación de leyes sino precisamente porque *no es* el representante de un soberano ausente –la parte en lugar del todo– ya que necesita recrearse constantemente y estar ligado activamente a la sociedad con el objeto de aprobar leyes[7].

Ello acarrea la concepción de las elecciones como un mecanismo incompleto de selección del liderazgo político, aunque las elecciones producen una clase política e inician la división de funciones en el sistema de gobierno. Las elecciones contribuyen siempre a la formulación de la tendencia política del país, un proceso activado por la ciudadanía y mantenido a través de innumerables formas de presencia política, no únicamente como electores ni tampoco mediante la movilización permanente[8]. Sobre esta base es correcto afirmar que democratización y el proceso representativo comparten cierta genealogía[9].

Ésta es también la base de la teoría discursiva contemporánea de la soberanía popular, una aportación importante a la interpretación democrática de la representación desde el punto de vista de un amplio proceso de deliberación que mantiene unidas la presencia formal y la informal. Pero la teoría discursiva sólo ofrece una fotografía parcial del proceso político de representación ya que mientras subraya la comunicación como la «fuerza socialmente integradora» que unifica momentos parlamentarios y extra-parlamentarios, no presta suficiente atención a los momentos de ruptura de dicha comunicación, momentos «sistema de circuito» que, por defecto, acaban con la contribución de la *representatividad* a la legitimidad democrática de la representación[10].

En estilo hegeliano, el modelo mediador de Jürgen Habermas explica la relación orgánica estado-sociedad mucho mejor que sus distintas crisis, cuando se rompe la continuidad entre los representantes y la ciudadanía y esta última tiende a crear formas extra-parlamentarias de *auto-representación*; cuando irrumpen en la escena política formas de espontaneidad política –nuevos movimientos– y enriquecen la pluralidad de voces. El fenómeno que exige nuestra atención descansa entre el estado de normalidad orgánica y un acontecimiento extremo de ruptura violenta y radical del sistema legal, cuando la ciudadanía

expresa y denuncia, a través de su presencia activa y creativa, la distancia política entre la nación «real» y la «legal» pero no reclama poder de decisión.

En un extraordinario ensayo de 1789 sobre los tipos de despotismo, Condorcet definió como «despotismo indirecto» el gobierno arbitrario que puede surgir en un Gobierno cuyo poder legislativo derive del consentimiento de la ciudadanía a ser representada. El despotismo indirecto «sucede cuando el pueblo ya no está realmente representado o cuando [el poder legislativo] es demasiado desigual» para la gente[11]. Trae a primera plana cuestiones de *mandato político* –defensoría– y el vínculo cordial entre los ciudadanos elegidos y electores –representatividad–, dos componentes esenciales de representación democrática que no pueden ser explicados en el contexto de la política –y de democracia electoral– como voluntad sino que dependen enormemente del rol del juicio en la deliberación política dentro y fuera del poder legislativo[12]. Esta nueva forma de arbitrariedad en la que es susceptible de caer el gobierno representativo no es tiránica en el sentido tradicional porque no adopta la forma de una violación de las normas constitucionales y jurídicas. Ésa es la razón de que el «despotismo indirecto» no justifique formas violentas de ruptura del sistema legal ni medidas excepcionales. Sin embargo, justifica prácticas políticas que abanderan la necesidad de superar la división en la simbólicamente unificada ciudadanía.

Pero una concepción democrática de la representación debería ser capaz de explicar que acontecimientos de continuidad así como las crisis y demás engloban la idea de que el pueblo soberano retiene un *poder negativo* que les permite investigar, juzgar, influenciar y censurar a los legisladores. Este poder es negativo por dos razones significativas: su objetivo es paralizar, frenar o modificar la tendencia adoptada por los representantes electos; y puede ser expresado tanto mediante canales directos de participación autorizada –elecciones anticipadas, referenda e incluso destituciones, si estuvieran debidamente regulados, al objeto de que su acción no fuera inmediata y excluyera todo tipo de mandato o instrucción imperativa– y también mediante tipos de participación influyente indirectos o informales –foros sociales, movimientos, asociaciones, medios de comunicaciones, manifestaciones en la calle[13]–. El poder negativo del pueblo no es ni independiente ni antitético a la representación política. Además, constituye elemento fundamental del rendimiento democrático de la representación ya que está inserto en la propia naturaleza de esta institución hipócrita con un ojo puesto en el Estado y el otro en la sociedad. *Defensoría y representatividad* son, tal y como mencionaré al final de esta ponencia, las reglas ideales que debería asimilar la expresión pública del poder negativo de la ciudadanía, tanto como fuerza vigorizante y como indicador que, cual termómetro, señale el estado de la «fuerza integradora» que une a los electos y la asamblea a la que pertenecen con la sociedad. En calidad de opuesto simétrico de la comunicación «como fuerza socialmente integradora», el poder negativo de la ciudadanía se ajusta a las normas de comunicación deliberativa –reciprocidad y publicidad– y a la representatividad del representante.

Esta perspectiva prefigura ciertos cambios importantes en cómo se ha interpretado la representación con respecto a la democracia y a la soberanía popular. Por una parte, subraya la idea de la representación como *proceso político* y de esta forma cuestiona el paradigma estático y privativo o jurídico del contrato que ha limitado –y aún limita– la relación entre representantes y representados a la autorización electoral como una elección sobre los méritos personales del candidato[14]. Por otra, desafía la doctrina moderna de soberanía que desde Jean Bodin y Jean-Jacques Rousseau a teóricos de la democracia de elites ha contribuido enormemente a transferir el lenguaje del contrato a la representación política, con el resultado previsible de debilitar el papel de la democracia a la designación electoral del poder legislador. Todo análisis del status y las normas de representación –su consistencia democrática– lleva inexorablemente al significado de la soberanía popular –o articulación de la igualdad– y el tipo de participación que acarrea.

Votos, Ideas e Ideologías

«Un pueblo de electores, *per se*, no tiene capacidad de iniciativa sino, como mucho, de consentimiento»; pero la democracia representativa no es una «marabunta de votantes inorgánicos» y sus ciudadanos son capaces de adoptar iniciativas directas e indirectas[15]. La representación política invalida la opinión de que la sociedad es la suma de individuos disociados que compiten y comparten entre sí, votan y plantean preferencias mediante actos de libertad discretos y cálculo instrumental. Se opone a la concepción de la democracia como una multitud numérica de unidades separadas o asociadas –suma de intereses– forzada

a delegar su poder por la simple razón de que una multitud no puede tener voluntad, no puede ejercer ningún poder ni ser Gobierno. Una política representativa ofrece a la sociedad democrática una compleja maraña de significados e interpretaciones de las creencias de la ciudadanía y de opiniones en torno a cuáles son sus intereses; las creencias son tan específicas, diferentes y están tan sujetas a variación como las vidas reales de la gente. Desde esta perspectiva los votantes no son meras cantidades. Reflejan la complejidad de opiniones e influencia política, ninguna de las cuales constituye una entidad computable aritméticamente.

Cuando convertimos ideas en votos en ocasiones tendemos a olvidar esta complejidad y a asumir que los votos reflejan meras preferencias individuales en lugar de ofrecer opiniones. El argumento de que la suma de votos no agota la expresión de las opiniones deriva, fundamentalmente, de las críticas a la teoría de la elección social. Pero podemos ofrecer distintos argumentos contra la concepción del voto democrático como una participación que sirve para elegir legisladores y no políticas. A diferencia de los votos en torno *a* cuestiones concretas –democracia directa–, el voto *por* un candidato refleja la longue durée y eficacia de una opinión política o una constelación de opiniones políticas; refleja la valoración que el ciudadano hace de una plataforma política o una serie de demandas e ideas a lo largo del tiempo –así, se ha considerado la democracia representativa como un régimen temporal–[16]. Hace dos siglos Bejamin Constant describió los dos niveles que constituyen la representación de modo extremadamente cautivador y oportuno: *representación de la opinión del pueblo* –voluntad expresada regularmente en elecciones– y *representación en el tiempo* o la permanente atención y receptividad de los representantes «a aquellos cambios que pudieran producirse en la opinión pública entre una elección y la siguiente[17]». La primera define el acto legal de autorización electoral. La segunda define la representación como una adhesión reflexiva a lo largo del tiempo. Define la permanencia de la *presencia* del pueblo soberano en formas de *valoración y acción política* que acompaña, e incluso trasciende, la manifestación efectiva de la voluntad.

Cuando la política se organiza en términos electorales y en función de las propuestas políticas representadas por el candidato, las opiniones conforman una narrativa que une a los votantes a lo largo del tiempo y convierte a las expresiones ideológicas en una representación de toda la sociedad, sus aspiraciones y problemas. Este hecho explica por qué las opiniones nunca tienen el mismo peso, ni siquiera en el hipotético caso de dos opiniones diferentes que recibieran el mismo número de votos. Si el peso de las opiniones fuera igual la dialéctica de opiniones y el propio acto de votar tendrían poco sentido, o ninguno. Votar es un intento de dotar de peso a las ideas, no de hacerlas idénticas en peso[18].

Esto podría contribuir a aclarar por qué votar por candidatos –elecciones– «evita la Guerra civil», parafraseando el razonamiento de la teoría minimalista de democracia mencionada anteriormente: la democracia representativa revela el trabajo «milagroso» de las opiniones y narrativas ideológicas de una forma inaccesible para la democracia directa porque exige a la ciudadanía trascender del hecho de votar en un intento por medir repetidamente la correlación entre el peso de las ideas y el peso de los votos –mantener o lograr o aumentar el apoyo–. La cadena de opiniones, interpretaciones e ideas que buscan visibilidad mediante el voto por un candidato consolida el orden político, el desacuerdo se convierte en factor estabilizador, motor de todo el proceso político. Se convierte en el vínculo que mantiene unida a una sociedad sin centro visible y que se une *a través de acción y discurso públicos* –experiencias interpretativas comunes que la ciudadanía comparte, narra, recuerda y rehace constantemente como colegas-ciudadanos–. Claude Lefort ha subrayado muy acertadamente la naturaleza no fundacional de la democracia moderna –véase, representativa–, que «en virtud del discurso […] revela que el poder no pertenece a nadie; que aquellos que ejercen el poder no lo poseen; de hecho, que ellos no lo encarnan; que el ejercicio del poder exige una competencia periódica y repetida, que la autoridad de aquellos investidos con el poder se crea y recrea como resultado de la manifestación de la voluntad popular[19]».

Así, ideas y opiniones no son como átomos dispersos o entidades accidentales que aparecen por arte de magia en la mente de los votantes. Como opiniones, deben haber sido creadas y desarrolladas conjuntamente por hombres y mujeres que sufren una combinación de factores económicos, culturales o estereotípicos. La asociación y la comunicación son fundamentales –bien esporádica u organizada– para la formación de opiniones, cuestiones electorales y la selección de candidatos. El «recuento de votos es la manifestación última de un largo proceso» en el que todos participan de una u otra manera y con distintas expectativas de influencia e impacto[20]. La representación es la *síntesis dinámica* de dos formas de representación –electoral

o formal y virtual o ideológica– y un medio en la labor unificadora de formación de opinión, radiación, persuasión y la acción política desarrollada por la gente en el mayor sentido democrático, directa y públicamente, hablando y escuchando, escribiendo y leyendo, asociándose y manifestándose, planteando iniciativas y votando, y votando de nuevo[21]. Resumiendo, el Gobierno limitado exige elecciones pero son la defensoría y la representatividad –el vínculo dialéctico con la sociedad– las que otorgan a una institución representativa esencialmente antidemocrática un carácter democrático único y acarrea la aparición de una «crisis» cuando su operar es defectuoso.

No es nuevo afirmar que aunque los procedimientos pueden evitar desórdenes sociales su eficacia depende enormemente de factores éticos o culturales. Esto es especialmente cierto en el caso de la representación ya que el mandato que vincula al representante con su circunscripción es esencialmente voluntario y de carácter político, no es legalmente vinculante. La representación consiste en una praxis política que «no consiste únicamente en la realización de elecciones arbitrarias ni en el mero regateo entre intereses privados, separados[22]». En un contexto de común entendimiento de la dirección política que el país debería seguir o no seguir se produce razonamiento instrumental y compromiso, con la conciencia de que «no se trata de una realidad que, de una forma u otra, nos hubiera sido ofrecida objetivamente[23]». En tales condiciones tal razonamiento es capaz de distinguir al enemigo total y al agente político, «la bala y el voto» como decía Malcolm X. En la mayoría de las ocasiones creencias e incluso valores estereotípicos estructuran el razonamiento estratégico e interesado, de manera que aunque los electores intenten sinceramente razonar objetivamente terminan votando «contra» o «por» constelaciones de ideas y creencias cuando votan por un candidato concreto[24].

John Rawls describió como sigue la «profundidad» y la «amplitud» del consenso superpuesto –lo que Hegel daría en llamar el «ethos constitucional»–:

> […] una vez existe un consenso institucional los grupos políticos deben acceder al foro público de discusión política y dirigirse a los otros grupos que no compartan su doctrina. Este hecho convierte racional, para ellos, el hecho de salirse del breve círculo de sus propias ideas y desarrollar concepciones políticas con respecto a las cuales pueden confrontar sus preferencias políticas al público en general, con el objetivo de reunir y obtener una mayoría[25].

Los grupos –o partidos– políticos articulan el «interés universal» desde puntos de vista periféricos. Son asociaciones *parciales y comunales* y referentes esenciales que permiten a los ciudadanos y a los representantes reconocerse mutuamente –y a los demás, formar alianzas y, asimismo, situar ideológicamente los compromisos que estén dispuestos a adquirir[26]–. Pero, de hecho, uno de los aspectos más importantes del gobierno representativo es su capacidad para resolver las reivindicaciones contrapuestas de las partes sobre la base del interés común en el bienestar de todos[27]. Tal y como expresaba anteriormente, *la dialéctica* entre las partes *y* el todo explica la compleja función del poder legislativo en un gobierno representativo como ente mediador entre Estado y sociedad[28]. La representación es la institución que permite a la sociedad civil –y todos sus componentes– identificarse políticamente e influir en la dirección política del país. Su naturaleza ambivalente –social y política, particular y general– determina su vínculo inevitable con la participación.

La representación política *transforma y expande* la política en la medida en que no solo permite transformar lo social en político sino que, además, facilita la formación de grupos e identidades políticas. Además, cambia la identidad de lo social en la medida en que las divisiones sociales momentáneas se hacen políticas o adoptan un lenguaje político y adquieren identidad en el circo público de opiniones y se convierten más inclusivas o representantes de una mayor gama de intereses y opiniones. Eso es algo necesario si desean obtener una mayoría numérica. Pero la estrategia sólo es una explicación parcial. Es exclusiva del proceso político de representación, filtrando y clasificando la parcialidad inherente de las identidades sociales o culturales para hacerlas parte de alianzas o programas políticos.

Un partido político traduce las numerosas particularidades y rasgos a un lenguaje que es general y desea representar lo general. Ningún partido aduce representar únicamente los intereses de aquellos que pertenecen o son afines al mismo. La afiliación política es una manifestación activa de lo general y no la apropiación de lo general por parte de un particular; es lo opuesto al patrimonialismo. De ahí que Hegel

escribiera que la representación conlleva disenso en la política porque al politizar la esfera social otorga pluralidad y diferencia al público y que Weber enfatizara que el aspecto político del hecho de votar descansa en la posibilidad que los ciudadanos tienen de trascender su ser social *mediante su propia acción,* es decir, a actuar independientemente de su identidad social y convertirse ellos mismos en representantes de su comunidad política[29].

Podría ser útil recordar el diagnóstico profético que hiciera Tocqueville de las dos formas de asociaciones democráticas que los ciudadanos tienden a crear: asociaciones civiles que unen –y dividen– a personas de acuerdo a sus intereses u opiniones específicas y, generalmente, unidimensionales; y partidos que unen –y dividen– a los ciudadanos según sus líneas evaluativas e interpretaciones de las cuestiones de interés general o de «igual importancia para todas las partes del país». Las primeras provocan fragmentación «*ad infinitum* sobre cuestiones de detalle» que difícilmente obtendrán carácter general ya que la vida de las asociaciones civiles se basa en la relativa cerrazón de sus fronteras. Los segundos impiden la fragmentación pero no imponiendo homogeneidad o escondiendo la diferencia –hacer toda la sociedad a imagen de un solo partido sino creando nuevas formas de «diferencia» entre la ciudadanía–. La afiliación política une y separa a las personas en torno a cuestiones de carácter general, debido a su riqueza e implicaciones[30]. La función de los partidos va más allá de la meramente instrumental, es decir, ofrecer organización y recursos para la rotación del personal político y la resolución pacífica de demandas sucesorias. Su función, por encima de todo, es la «integración de la multitud» unificando las ideas e intereses de las personas y convertir al soberano en una presencia permanente como agente de influencia y supervisión supra-estatal[31].

El análisis del papel de la participación a través de partidos en la democracia moderna, su transformación de una organización de notables a una institución masiva y total unida en torno a un credo político de corte religioso, a una costosa maquinaria electoral basada en los medios de comunicación, los analistas políticos y la financiación privada se escapa a la finalidad de esta ponencia[32]. Pero la crisis de posiciones ideológicas del estilo de la Guerra Fría ha mostrado que la fragmentación pre-electoral –candidatos sin partido– puede ser origen de formas más endémicas de radicalismo político en lugar de ser signo de una participación más democrática y libre de prejuicios. Liberados de identificaciones ideológicas, los ciudadanos podrían verse atrapados por, y en un poder extraordinario a cargo de otro tipo de agentes como tribus étnicas y comunidades religiosas, magnates de medios de comunicación privados y afiliaciones comunitarias que pudieran repugnar o comprometer profundamente en lugar de favorecer la deliberación[33].

La representación política da testimonio del hecho de que aunque se puede entender la democracia en términos de normas de juego y recuento de votos, la participación de la ciudadanía no es un juego neutral sino una forma concreta de promover opiniones y de identificarse con aquellos que apoyan u ofrecen argumentos convincentes a favor de las mismas[34]. Por esa razón la representación es «problemática» cuando es analizada con relación a la democracia. Es problemática porque nunca puede ser corroborada o explicada en términos de conocimiento efectivo, por parte del representante, de lo que la gente realmente quiere y desea y los logros de su representante nunca se ajustarán exactamente a ello[35]. El hiato inevitable en que se practica la igualdad política hace que la representación democrática sea mucho más que un mero procedimiento electoral. Lo hace dependiente de una firme autonomía local y libertad de discurso y asociación, así como de cierta igualdad básica de condiciones materiales. Además, exige una cultura ética de ciudadanía que permita tanto a los representados como a los representantes no concebir la relación filial como irreductiblemente antagonista y tampoco su defensoría como promoción incondicional de privilegios sectarios contrarios al bienestar del conjunto[36].

La naturaleza doble de la igualdad

En la segunda parte de esta ponencia me gustaría mostrar el modo en que la disgregación de la democracia *electoral* y la democracia *representativa* que he defendido anteriormente se traduce en igualdad política o en el derecho del ciudadano a participar en la vida de la polis. Especificidad y generalidad, afiliación e imparcialidad se funden en la política representativa democrática porque aunque son idénticos como electores y en el peso formal de su voto, los ciudadanos no votan como ostentadores indistintos y neutrales de derechos ni puede ser su voto, como veíamos, una interpretación directa de sus opiniones individuales.

De hecho, en una sociedad en que los ciudadanos son libres de expresar sus ideas –y de hecho se les pide que opinen en torno a los legisladores y en ocasiones en torno a ciertas leyes– la representación política se convierte en el terreno especial en el que aflora la especificidad social y cultural de las personas en lugar de licuarse bajo el status legal de ciudadano.

La aplicación de dos tipos de igualdad practicada en la democracia directa de la Atenas clásica a la democracia representativa sugiere que la *isonomía* regula la distribución del sufragio y la *isegoría* la distribución de la voz. La primera debe ser ciega y absolutamente igual porque «votar es una imposición de una voluntad sobre una voluntad[37]». Pero la segunda no debe ser ciega a las diferencias porque su ámbito es el de la valoración y la interpretación y su objetivo es lograr que el espacio deliberativo sea tan complejo y rico como la sociedad. Los primeros proponentes de la representación proporcional adoptaron dicho argumento como defensoría de su posición, y con bastante éxito, contra el mayoritarismo y argumentaban que la proporcionalidad es el criterio de la representación justa[38].

Valiéndome de la definición dual de igualdad a cargo de Aristóteles, yo diría que aunque la elección es un procedimiento que exige igualdad *aritmética,* la representación es un proceso político que opera en el ámbito de la *igualdad proporcional* porque es un medio por el que las diferencias buscan visibilidad y defensoría pública. Es razonable afirmar que toda cuestión de «representación justa» englobada en la dialéctica entre las partes y el todo –minoría/mayoría– o la relación entre la igualdad aritmética –una persona/un voto– e igualdad proporcional –todas las ideas deberían tener la oportunidad de estar representadas, no sólo aquellas de la mayoría–. De ahí que aunque ninguna teoría democrática normativa especifique un único sistema de representación, todas ofrecen varios conceptos claros sobre proporcionalidad ya que ésta exige que se defina la justicia con relación a la máxima de justicia distributiva –que es el reino de la proporcionalidad–. Revive la idea de Aristóteles de que la base de la democracia «consiste en que cada ciudadano debería estar en posición de igualdad», lo que significa que hay que considerar la *posición* de cada ciudadano, no los ciudadanos en masa o sus asociaciones[39]. La característica normativa de la democracia no consiste en que la mayoría gobierne sino en que cada ciudadano participe, de forma consciente, en la vida del país; ese hecho es el que legitima el gobierno de la mayoría y algo bastante opuesto al gobierno de la mayoría. El control democrático debe ser investido a un ente colectivo que, idealmente, debería beneficiarse de la voz de «cada ciudadano[40]».

Por lo que allá donde el sufragio universal garantiza que todos los ciudadanos sean tratados sin distinción alguna, la igualdad proporcional en la representación trata de garantizar que se ofrezca a sus opiniones la misma posibilidad de ser escuchadas. El primero no debe tener rostro y debe ser ciego ante las diferencias, la segunda debe tenerlas en consideración. En consecuencia, es incorrecto postular el dualismo entre el individualismo e individuos emplazados de hecho y referirse a ellos como representación liberal y demócrata respectivamente, ya que la democracia es común a ambos. Volviendo a uno de los primeros teóricos de la democracia representativa, cuando Condorcet propuso rellenar el espacio nacional con asambleas locales en las que las personas pudieran ejercer sus derechos civiles –tanto eligiendo candidatos como votando sobre cuestiones concretas–, planteaba dos reflexiones distintas: en primer lugar, que la democracia exige la participación de las personas como individuos, no en *masse*; y en segundo lugar que la participación es siempre de ámbito local porque es llevada a cabo por individuos emplazados de forma diferente o con distintas ideas e intereses. Ello significa que el ciudadano siempre aporta su especificidad a la política y nunca actúa como miembro abstracto de una nación abstracta. Un ciudadano, escribió John Dewey a finales del siglo XIX, cuando «acude a votar no se desprende de su carácter, su riqueza, su influencia social y su afiliación política a la hora de votar, como si fueran un traje viejo, y se convierte en un ente desnudo[41]».

El criterio de *justicia en la representación* es normativo, no condicionado al logro de cualquier objetivo específico que los ciudadanos pudieran buscar, legítimamente, a través de la misma –ni siquiera justicia, como por ejemplo la reparación de injusticias pasadas como la discriminación y exclusión–. Más bien, consiste en la posibilidad *real y concreta* de que todos los ciudadanos pudieran participar voluntariamente así como a ser escuchados y a contar con defensoría efectiva de su causa[42]. Defiende a las minorías políticas *no solo* porque les favorezca o porque desee compensarles por llevar mucho tiempo en la minoría o haber sufrido injusticias pasadas. Apoya la proporcionalidad de la voz porque no otorga a la mayoría más que la proporción debida. Así, la justicia en la representación es política y, en este sentido, proporcional a las

voces existentes en el presente, *no reparativa* porque es una reivindicación de exactitud cuantitativa y, por ende, es conforme totalmente con la democracia y la oportunidad que los ciudadanos tienen de participar en la vida de su país.

La obtención de justicia reparativa podría, o no, ser el objetivo de la presencia política de los ciudadanos –un buen sistema de justicia puede satisfacer dicha reivindicación de justicia igualmente bien–. Como respuesta a Melissa Williams, quien arguye que no todos los grupos sociales necesitan representación justa sino simplemente aquellos grupos que han sido marginados históricamente porque la representación debería ofrecer voz a su memoria de injusticia, en su lugar yo diría que ciertamente no debería ser el resultado de un concepto que justifica *justo* como *representación proporcional.* Incluso en el *caso hipotético* de que ningún grupo sufriera o hubiera sufrido discriminación, la representación debería, *aún y todo,* seguir la regla de proporcionalidad con las opiniones políticas y las opiniones partidistas desarrolladas y mantenidas en la sociedad[43]. La proporcionalidad en la voz o una presencia política proporcional en el proceso garante de la participación, dicho proceso pertenece al ámbito de la justicia política o justicia democrática. Su dimensión temporal no es el pasado, como ocurre en la justicia reparativa, sino la presencia y el futuro, porque su ámbito es, efectivamente, el de la deliberación política o el legislador.

Ésa es la regla que otorga legitimidad democrática a la adopción de decisiones por parte de la mayoría –que no es un método democrático exclusivamente aunque sí un método que implica la igualdad de los agentes en la toma de decisiones–. La regla consiste en que *todos los ciudadanos* deberían tener la oportunidad de expresar sus opiniones con el objeto de influir y, de ser pertinente, derogar leyes o decisiones existentes. Además, al hacer oír sus voces las minorías recuerdan a las mayorías que, simplemente, son una mayoría posible. La proporcionalidad ofrece a la ciudadanía las mismas posibilidades de participar en la carrera o, al menos, de ser representados o de controlar a la mayoría. De hecho, la elección no es simplemente una carrera porque no se prevé excluir al «perdedor» sino ofrecerle una presencia representativa proporcional. El resultado de las elecciones no es un parlamento conformado únicamente por los ganadores. Por lo tanto, la elección es una forma de participar en la creación de un órgano representativo, la forma de que los ciudadanos «envíen candidatos a la asamblea[44]».

Ello abarca amablemente la distinción, en el seno del sufragio, entre el «derecho de representación» y el «derecho de decisión» –juicio y voluntad– ya que la misma perspectiva de éxito debería referirse fundamentalmente a la posibilidad de adquirir representación. Una asamblea representativa que funcione como órgano mediador exige proporcionalidad representativa ya que presupone que la democracia es un sistema cuyo proceso político debe ser juzgado desde el punto de vista de «todos» –tanto la mayoría como la minoría– y porque presupone que se ha adoptado la decisión mediante un debate cuyos participantes presentan la «totalidad» de «todas las opiniones existentes en las circunscripciones» y «obtienen su *ración justa de voces*[45]».

Así, las cuestiones de justicia planteadas por la representación son cuestiones de *isegoría* o la *misma posibilidad de que se escuche tu voz o de que esté representada*, no como una concesión o compensación por exclusiones pasadas o presentes sino como una forma de participación efectiva, aquí y ahora, en el desarrollo del orden legal. Ésa es la razón por la que propongo que llamemos *democrática* a la justicia en la representación[46]. La representación democrática es representación justa en la medida en que engloba cuestiones de defensoría y representatividad; cuestiones, como mencionaré posteriormente, de presencia significativa, y no mera presencia en el juego de disensión y acuerdo que es la democracia.

Ello implica que la representación no es solo *no hostil* a la igualdad política; además, refleja dos formas públicas de igualdad: igualdad legal –igualdad ante la ley– e igualdad como derecho de los ciudadanos a apoyar o rechazar leyes o políticas gubernamentales –sobre todo con el objeto de reparar aquellos que ellos perciban como desigualdades reales o potenciales y, por ende, injusticias–. Desde su inicio en Atenas –fundamentalmente el movimiento revolucionario de la *demos ateniense* en tiempos de Cleistenes–, la participación democrática ha tratado de equilibrar esas dos igualdades[47]. La democracia moderna ha convertido dicho objetivo en el objeto polémico de la relación compleja entre representación y participación. De las dos igualdades la primera pertenece al gobierno de la ley y el Estado de derecho –técnicamente hablando–; la democracia no es la única que puede reivindicarla. Aunque es legítimo dudar que se pueda mantener el

gobierno de la ley si los sujetos de la ley no son ciudadanos, la garantía del gobierno de la ley no depende necesariamente de la adopción del sufragio universal. *El leviatán* de Hobbes, un estado autoritario decente en el sentido de Rawl, o simplemente «República comercial» pre-democrática de Montesquieu, puede cumplir el requisito de igualdad ante la ley. Históricamente, hasta que se logró el sufragio universal, ése era el tipo de gobierno constitucional que institucionalizó la representación y el marco teórico que albergó las concepciones jurídicas e institucionales de la representación.

La otra forma de igualdad hace referencia a la posibilidad y los medios con que cuentan los ciudadanos para expresar sus ideas en la esfera pública y para ser escuchados de forma efectiva. Esta igualdad es exquisitamente política y democrática; de hecho, *sólo* existe en democracia. La mejor manera de captar su importancia es describirla con las palabras de uno de los primeros críticos liberales: François Guizot pensaba que la representación debería reflejar las opiniones «de aquellos [que eran] capaces», no «todos los individuos por el mero hecho de existir[48]». La representación democrática refleja las opiniones de todos los ciudadanos «por el mero hecho» de que los ciudadanos existen.

Casi todas las constituciones y prácticas judiciales, políticas y legislativas democráticas contemporáneas reflejan ambas perspectivas sobre la igualdad. Toda constitución inscribe la igualdad legal de los individuos y ciudadanos independientemente de su género, posición económica, credo o afiliación religiosa. La mayoría de las constituciones también incluyen artículos que *proclaman* fomentar la igualdad eliminando los obstáculos que la impidan o la desfiguren de facto[49]. Una posible interpretación de esas dos perspectivas sobre igualdad es que las constituciones democráticas prevén el hecho de que aunque formalmente iguales, los ciudadanos no son, y quizá nunca lo sean, iguales de facto. Como tal, refrendan una política de antagonismo o confrontación o defensoría de y para la materialización de las promesas democráticas recogidas en la constitución. En otras palabras, «hacerse miembro de una comunidad política no es necesariamente lo mismo que obtener pertenencia *igual* [50]».Tal y como visualizó Condorcet –el primer teórico que identificó democracia con «libertad igual»– a finales del Siglo Dieciocho, las constituciones de las democracias representativas hacen dos cosas: legislan –y por tanto limitan– la acción política y la actividad gubernamental y definen objetivos –mejorando y garantizando la igualdad– que fomentan la acción y participación políticas. Además, utilizan reglas de igualdad legal para regular la acción política. Al definir la política como el ámbito que protege y fomenta la igualdad, las constituciones anticipan el conflicto político. Una constitución democrática predefine las reglas que regulan la acción política *porque* presupone el activismo y la confrontación política.

El registro doble de igualdad –como regla legal y moral– califica y otorga unicidad al proceso democrático de representación política y es la razón fundamental por la que las teorías jurídicas e institucionales no se aplican en la democracia.

La igualdad democrática subraya lo incompleto del clásico modelo de mandato libre que la democracia representativa ha heredado del gobierno representativo liberal. La igualdad como status legal significa que los representantes deben representar a la nación entera y su voluntad no se debe plegar a las instrucciones de sus electores. Mientras la demos se limitaba a iguales sociales –propietarios, adultos masculinos, Cristianos– el paradigma del mandato libre no chocó con las reivindicaciones de representatividad. De hecho, la representatividad nunca estaba en entredicho y cuando salía a la palestra era porque podría ser acusada, legítimamente, de promover el faccionalismo[51]. Tal y como he podido observar, la «nación» de Emmanuel-Joseph Sieyes –como la de James Madison y la de Edmund Burke– era tan homogénea como el «pueblo» de Rousseau; los representantes de la primera eran supuestamente tan ciegos ante los intereses y las opiniones de sus electores como lo eran los ciudadanos del segundo ante sus intereses y opiniones privadas. En otras palabras, todo lo que necesita una *demos* homogénea es igual para ser conforme a los tipos de representación formalistas es igualdad legal. Pero lo que necesita también una sociedad plural y diversa es igualdad proporcional[52].

En el momento en que las constituciones democráticas definen la igualdad como objetivo reconocen las desigualdades como una amenaza continua a detectar, juzgar, comunicar y enmendar. Este hecho convierte a la prohibición legal del mandato imperativo como *políticamente* vacuo aunque *legalmente* necesario y, de hecho, vigente en la mayor parte de las constituciones –salvo en Estados Unidos–[53]. De

hecho, para que los ciudadanos puedan disfrutar de una misma oportunidad efectiva para influir en la vida política del país deben insistir en que sus representantes escuchen sus reivindicaciones –diversas y además contrapuestas–, por lo que, por una parte, se prohíbe legalmente a los representantes que se conviertan en agentes de su circunscripción y se les exige que se basen en su juicio y razón para juzgar con respecto al interés general en lugar del de sus electores. Sin embargo, por la otra, en la medida en que los ciudadanos no son iguales socialmente y culturalmente diversos o son evidentemente desiguales y luchan por la igualdad a través de la participación política y la ley, los representantes no pueden ignorar sus voces y reivindicaciones. Un tipo de igualdad obliga a los representantes a trascender más allá de su circunscripción; el otro exige que se adhieran a sus reivindicaciones[54].

Conclusiones

El hecho de que la igualdad como valor y proyecto moral revele casos concretos de discriminación y anime a los ciudadanos a exigir su presencia en la agenda política, muestra cuán incorrecto es pensar que la desigualdad trata de encontrar representación. La desigualdad trata de encontrar defensoría con el objeto de ser rectificada. Ello nos dice que tanto los conceptos descriptivos como los simbólicos de representación son problemáticos si son considerados de forma aislada; en otras palabras, por qué es demasiado abstracto y restringido el dualismo entre delegación pura y fideicomiso[55]. La democracia representativa exige una noción de representación que otorgue al electorado poder para participar en la selección de sus representantes mientras otorga a dichos representantes cierto grado de independencia de sus electores. Necesita dejar espacio para la actividad autónoma tanto de representantes como de electores, al tiempo que garantiza cierta conexión entre sus respectivas acciones –autónomas pero independientes–. La idea de representación como defensoría que he tratado de desarrollar parece satisfacer dichas exigencias.

La defensoría atestigua la tensión estructural en la deliberación democrática: intereses diversos –y a veces rivales–, visiones subjetivas y aspiraciones compiten en un espacio político abierto con el objeto de alcanzar una decisión que supuestamente no responda a intereses partidistas o termine con la deliberación. Los electores no buscan una identificación existencial con sus representantes; buscan una identidad de ideales y proyectos porque la representación acarrea acción y poder y su función no es meramente simbólica[56]. Y eso se da en mayor medida en el caso de los ciudadanos que pertenezcan a minorías sociales y culturales, quienes quieren un defensor, no un sello de caucho, siempre que su objetivo sea resistir a las tendencias del poder gobernante a silenciar sus reivindicaciones y a violar el principio igualitario. Este hecho confirma la naturaleza a futuro de la representación en un sistema electoral y el carácter ideológico inevitable de la confrontación política que implica y promueve. Además, explica por qué nunca puede ser un mero registro de una determinada configuración social. Su función *política* e *idealizadora* enmarca el carácter de defensoría que conlleva que los representantes deben, por una parte, compartir las opiniones e ideales de sus circunscripciones y, por otra, disfrutar de un cierto grado de autonomía porque se supone que ellos preverán distintas iniciativas y proyectarán sus deliberaciones a futuro, lo que supone, inevitablemente, una dimensión habitada por *cosas* cuya única naturaleza es mental o ficticia[57].

Pero el aspecto más importante de esta concepción política de representación es que concibe la deliberación en un sentido amplio y como fenómeno que tiene lugar tanto en el ámbito legislativo como en la sociedad y, como tal, crea la posibilidad de que las opiniones entre el elector y su representante puedan conectar entre una elección y otra. Al definir a los representantes como defensores debemos considerarlos no solo como agentes ciegos sino también como defensores apasionados e inteligentes de aquellas causas que prometieron defender –un defensor que únicamente es agente no es realmente un defensor[58]–. La defensoría arroja luz sobre la naturaleza de la deliberación política. Lejos de trascender de la situación específica de los ciudadanos, el razonamiento deliberativo descansa en la premisa de que es necesario conocer y reconocer la especificidad. En consecuencia, «entender» y «escuchar» son las facultades operantes en el discurso deliberativo, tal y como sucede en el discurso forense. Expresan la naturaleza compleja de la labor del representante, quien debería adherirse a su causa pero no debe estar condicionado y guiado por la misma. Los defensores creen en su causa pero entienden el razonamiento de otros hasta el punto de ser capaces de reinterpretarlos en sus mentes. Deben «sentir» la fuerza de los argumentos de los demás con el objeto de visionar la vía hacia el mejor resultado posible[59]. Este hecho explica la naturaleza competitiva

de la democracia representativa que descansa enormemente en la habilidad personal y el carácter. Por lo que aunque todo ciudadano puede convertirse en representante, en teoría y *de jure*, los ciudadanos seleccionan a aquellos que consideran los mejores defensores. No eligen al azar ni consideran suficiente que el candidato pertenezca a su grupo –de hecho, discriminan dentro de su propio grupo–, aunque tampoco quieren a alguien que defienda ideas contrarias a las suyas[60]. La defensa política, implícita en la concepción dual de igualdad, sugiere una resolución parcial del problema que supone permitir a los representantes actuar de forma autónoma mientras mantienen cierto control de su electorado sobre ellos. El concepto de representatividad expresa dicha resolución, que es elástico y siempre incompleto.

Se equipara representatividad con defensoría porque, cual abogado defensor, el representante que cree en sus electores y comparte sus opiniones probablemente estará más motivado y dispuesto a defender su causa en la asamblea[61]. Propongo interpretar representatividad como *similitud ideológica y de perspectiva* con el objeto de explicar el medio que explica la especificidad de la carrera electoral y hace que los votantes busquen al mejor candidato. En un gobierno representativo se determina la mayoría de las cuestiones políticas por funcionarios elegidos cuyas posturas en torno a determinadas cuestiones son conocidas públicamente mientras la mayoría de las opiniones de sus electores permanecen anónimas y no pueden ser identificadas individualmente. Generalmente se identifica a los electores a través de sus representantes; se les identifica por reflejo. De ahí que la representatividad es esencial porque permite identificar y conocer la opinión de la ciudadanía. Este hecho explica porqué los electores, cuando eligen a sus representantes, tienden a no elegir candidatos que no disienten con ellos en cuestiones relevantes y por qué son inevitables las divisiones ideológicas en la política representativa; y que el objetivo de la representación no es únicamente designar a representantes o mandatarios –seleccionar agentes neutralmente competentes– sino legitimar a un individuo político como parte del todo y, de esta forma, crear las condiciones para la dialéctica política y la afiliación amistosa. Es realmente cierto que «[nosotros] solo podemos hablar de representación donde hay diferencia y *no* una identidad entre el representante y la persona representada[62]». Por esa razón, la presencia existencial no debería ser nuestro parámetro de relación representativa sino la presencia a través de ideas, es decir, una presencia ficticia o ideológica. Es evidente que representantes y representados no son idénticos pero pueden y, de hecho, deberían, tener cierta similitud significativa a nivel discursivo e ideológico, una similitud que construyen, transforman o interrumpen entre ellos[63].

El lenguaje del discurso político debe ser «suficientemente estable como para que aquello expresado realmente por una [persona] constituya adoptar una *posición*, que realmente diga algo sobre él» o ella; esperamos que los representantes respeten el principio de la continuidad a lo largo del período electoral para así, de esa manera, poder reconocerles, por decirlo de algún modo, o juzgarles siempre, no sólo al final de su mandato electoral. Como al aceptar su candidatura aceptan también someter sus ideas y acciones a nuestro juicio, no corresponde *únicamente* a ellos valorar la relevancia de las posiciones que adoptan «libre y responsablemente»; «no *sólo* corresponde a [ellos] decidir si han defendido y cumplido convenientemente el compromiso inicial que [ellos] adoptaron[64]». Esta conexión ideal es lo que convierte al poder representativo en tan *responsable y dependiente del poder*, hasta el punto de que su actuación exige que el actor sea capaz de adoptar decisiones autónomas *al objeto* de ser juzgado por sus votantes.

Volviendo al argumento presentado en el mismísimo comienzo: la teoría democrática de la representación reivindica la especificidad de la representación política con relación a todas las otras formas de mandato y, en especial, el esquema de autorización privada o contractual. Y lo hace porque subraya el hecho de que la representación no sólo afecta a agentes o instituciones gubernamentales sino que designa una forma de proceso político estructurada como círculo entre instituciones y sociedad y no se limita a la deliberación y adopción de decisiones en la asamblea.

Notas a la conferencia

[1] Los Igualitarios eran conscientes de las implicaciones democráticas de su reivindicación de la representación cuando expresaban que el problema central de la soberanía popular (lo identificaron antes de cualquier reivindicación de la soberanía popular) era fijar los límites a un Gobierno cuya autoridad derivaba directamente del pueblo quien, por esta razón, reivindicaba el derecho a tener voz a través de la libertad de expresión y el sufragio; Edmund S. Morgan, *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, Nueva York: Morton & Company, 1988, «Inventing the People», 67-71.

[2] Adam Przeworski, «Minimalist conception of democracy: a defense», en *Democracy's Value*, ed. Ian Shapiro y Cassiano Hacker-Cordón, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 45.

[3] Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trad. William Rehg, Cambridge: MIT Press, 1996, 485.

[4] Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley: University of California Press, 1967, 54.

[5] Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York: Harper Torchbook, 1962, 295.

[6] Expresión tomada de Engels en Przeworski, «Minimalist conception of democracy», 49.

[7] De ahí que Bruce Ackerman arguya que «Si quedamos atrapados por este sinécdoque naïf todo está perdido», (figura retórica del discurso en la que la parte sustituye al todo). «Si confundimos Congreso con Asamblea Popular y le damos poder supremo actuará de un modo acorde a su retórica populista», es decir, como un déspota elegido (*We The People*: *Foundations*, Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1991, 181).

[8] El estudio de Inglaterra y Estados Unidos pre-democráticos de Morgan muestra el modo en que las elecciones revigorizaban la vida política al involucrar a personas no incluidas en la demos, como las mujeres. (*Inventing the People*, 189-97).

[9] «El deseo de la elite de competir entre sí acarreó la condición para la expansión de la participación política», en el siglo XVII, «que hizo necesarios tanto el sistema de partidos» en el siglo XVIII como «las reformas» en los siglos XIX y XX». (Mark A Kishlansky, *Parliamentary Selection: Social and Political Choice in Early Modern England*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, 21).

[10] Habermas, *Between Facts and Norms*, 299; Joshua Cohen propone una perspectiva aún más orgánica y unitaria de la liberación en sus trabajos, especialmente en «Deliberation and Democratic Legitimacy», en *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, ed. James Bohman y William Rehg, Cambridge: MIT Press, 1997, 67-91.

[11] Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marqués de Condorcet, «Idées sur le despotisme» (1789), en *Oeuvres: Nouvelle impression en facsimilé de l'édition Paris 1847-1849*, 12 vols., ed. M.F. Arago y A. Condorcet-O'Connor, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1968, vol. 9: 151-52 (cursivas añadidas). La noción de democracia se caracteriza por «la *continua* receptividad del Gobierno a las preferencias de sus ciudadanos» y está extendida entre los teóricos de la democracia contemporáneos, (Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven: Yale University Press, 1971, p. 1, cursivas añadidas. Pero en la teoría política contemporánea gobernabilidad (estabilidad del ejecutivo) choca con la anticipación de elecciones por lo que «receptividad contínua» significa, en esencia, elecciones periódicas.

[12] Desarrollé estos dos componentes de representación democrática en *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2006, cap. 1.

[13] Condorcet fue el primer autor que previó mecanismos institucionales para reajustar la ruptura de la receptividad como la destitución (en determinadas circunstancias y condiciones), elecciones anticipadas y referenda; el objetivo de dichos procedimientos era racionalizar el poder negativo de los ciudadanos «derecho a censurar» o el derecho a intervenir siempre que hubiera una crisis de representatividad. Para propuestas recientes que evalúan controles de poder propios del pasado como el Tribunado Romano, véase John McCormick, «Contain the Wealthy and Patrol the Magistrates: Restoring Elite Accountability to Popular government», *American Political Science Review* 100 (2006): 147-163; pero también Dennis F. Thompson, «Democracy in Time: Popular Sovereignty and Temporal Representation» *Constellations* 12 (2005):2456-7; y Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie: la politique à l'âge de la défiance*, París, Seuil, 2006.

[14] Para una evaluación reciente de la «teoría de la agencia moderna» de la representación en forma de contrato véase John Ferejohn, «Accountability and Authority: Toward a Theory of Political Accountability» en *Democracy, Accountability, and Representation*, ed., Adam Przeworski, Susan C. Stokes, Bernard Manin, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 131-53. Y para crítica de dicho enfoque véase Dennis F. Thompson, *Political Ethics and Public Office*, Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1987, 101.

[15] Augustine Cochin, *L'esprit du jacobinisme: Une interprétation sociologique de la Révolution française*, París: Presses Universitaires de France, 1979, 80-81.

[16] Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée: Histoire de la souveraineté du peuple en France*, París: Gallimard, 2000, 62, 49; para un excelente análisis de las dos formas de interpretar el sufragio –trascripción de intereses o de opiniones políticas– véase Jeremy Waldron, «Rights and Majorities: Rousseau Revisited», en *Majorities and Minorities, Nomos XXXII*, ed. John W. Chapman y Alan Wertheimer, Nueva York: New York University Press, 1990, 49-51.

[17] Benjamin Constant, «Principles of Politics: Applicable to all Representative Governments», en *Political Writings*, ed. Biancamaria Fontana, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 209.

[18] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, 4 vols., ed. Valentino Gerratana. Turín: Einaudi, 1973, 1625; véase también John Dewey, «The Ethics of Democracy», en *The Early Works, 1882-1898*, vol. 1: 1882-1888, ed. J.A. Boydston, Carbondale-Edwardswille: Southern Illinois University Press, 1969, 232-33, y Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge: Harvard University Press, 2000, 207.

[19] Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, traduc. David Macey, Cambridge: Polity Press, 1988, 225.

[20] Gramsci, *Quaderni del carcere*, 1625.

[21] Mansbridge define este concepto «dinámico» de representación como «anticipatorio» porque no se concibe a la ciudadanía como agentes estáticos de la responsabilidad y como espectadores pasivos de la labor de los representantes; ciudadanos y sus representantes son participantes «en la comunicación continua y potencialmente cambiante» de opiniones a lo largo de todo el mandato electoral (Jane J. Mansbridge «Rethinking Representation, Rethinking Representation», *American Political Science Review* 97 (2003): 518).

[22] Pitkin, *The Concept of Representation*, 212. Autores que defienden la base ética de las prácticas políticas van desde liberales como JUL. May y Tocqueville a teóricos defensores del Estado como Hegel, socialdemócratas como Dewey y «culturalistas» como Almond y Verba y Putnam. El debate sobre si los «valores» pueden explicar mejor fenómenos sociales que intereses económicos o estructuras sociales ha marcado la tendencia en la ciencia y teoría políticas tras la II Guerra Mundial. La trayectoria actual parece tender a una re-evaluación de los «valores» y «cultura» como fuerzas motivadoras en la política. Este hecho convierte las cuestiones de la representatividad y la defensoría en tremendamente importantes y actuales.

[23] Frank R. Ankersmit, *Aesthetic Politics: Political Philosophy beyond Fact and Value*, Stanford: Stanford University Press, 1997, 47.

[24] En torno a la importancia del sistema de creencias en la formación de las preferencias del elector y del partido como polo de identificación en lugar de simple maquinaria electoral véase Adam Przeworski, «Deliberation and Ideological Domination», en *Deliberative Democracy*, ed. Jon Elster, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 143-44.

[25] John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York: Columbia University Press, 1993, 165.

[26] A. Pelczynski, *Introducción a Hegel's Political Writings*, traduc. T.M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1964, 91.

[27] Pitkin, *The Concept of Representation*, 217. En torno a la política representativa como «creación» de las «partes» véase Nancy L. Schwartz, *The Blue Guitar: Political Representation and Community*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, chap. 8. Friedrich sugirió que enfatizar el vínculo representativo con la sociedad al tiempo que se separase las actividades políticas informales de la autorización electoral implicaría «influencia» más que «participación». Utilizamos el término influencia intencionadamente en lugar de participación o control, ya que la gran mayoría de los ciudadanos probablemente no participará en el control de la actuación del Gobierno a través de la representación política: Carl J. Friedrich, *Constitutional Government and Democracy: Theory and Practice in Europe and America*, Fourth edition, Waltham, Massachussets: Blaisdell, 1968, 278.

[28] Concepción anticipada totalmente por Burke y Hegel, que utilizaron casi los mismos términos para describir la función mediadora de las instituciones representativas, aunque el segundo entendió mejor que el primero el papel de los partidos políticos en el gobierno constitucional y subrayó la distinción fundamental entre «facciones» y «partidos»; véase respectivamente, Edmund Burke, «Speech on Economical Reform», en *The Portable Edmund Burke*, ed. Isaac Kramnick, Londres: Penguin, 1999, 160; y Hegel, «The English Reform Bill», en Political Writings, 295-330. Cf. así como el excelente trabajo de Jean-François Kervégan, Hegel Carl Schmitt: *Le politique entre speculation et positivité*, París: Presses Universitaires de France, 1992, chap. 5.

[29] Hegel, *Philosophy of Right* § 303; Max Weber, *Political Writings*, ed. Peter Lassman y Ronald Speirs, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 57-59; Kervegan, Hegel, Carl Schmitt, 298. Franco escribió que Hegel muestra «la misma ambivalencia de» Burke en torno a la representación «arguyendo en ocasiones que es deber del representante mantener […] el interés nacional y en otras estipulando que su deber es mantener los intereses reales de sus electores, distintos a sus opiniones efímeras» (Paul Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, New Haven: Yale University Press, 1999, 327).

[30] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, traduc. J.P. Mayer, Nueva York: Harper Perennial, 1969, 174-75; distinción similar en Weber, *Political Writings*, 152-54.

[31] Carl J. Friedrich, *Man and His Government: An Empirical Theory of Politics*, Nueva York: McGraw Book Company, 1963, 509-23.

[32] Para un estudio histórico y analítico del partido (en oposición a facciones y democracia en masa) en política moderna véase Leon D. Epstein, *Political Parties in the American Mold*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1986, caps. 1-3.

[33] Muchas de las dificultades atribuidas al sistema representativo para «tener en consideración las opiniones» de «grupos infinitos» con «posiciones no uniformes» (Roberto Gargarella, «Full Representation, Deliberation, and Impartiality», en *Deliberative Democracy*, 271) pueden ser consideradas dificultades ligadas al declive de la presencia asociativa del partido en el seno de la sociedad.

[34] Hence George Kateb afirmó que aunque el individuo es la unidad de obligación legal los grupos políticos son las unidades que crean el consenso de la ley (Hannah Arendt: *Politics, Conscience, Evil*, Totowa, Nueva Jersey: Rowman & Allanheld, 1983, 130-42).

[35] Este hecho convierte la responsabilidad (del representante ante los electores) en una reivindicación estructuralmente ética y política.

[36] Las sociedades contemporáneas son democráticas «no solo porque tengan elecciones libres y se pueda elegir entre más de un partido sino porque permiten la confrontación y el debate político efectivos» (Hirst, *Representative Democracy and Its Limits*, 33-34).

[37] Przeworski, «Minimalist conception of democracy», 47. Podría parecer que la representación justa se opone en cierta manera a la representación liberal, identificada de hecho con el principio procedimental diferenciador-ciego de «una persona/un voto» y la pluralidad de grupos de interés (Melissa Williams, S.: *Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1998, 6). Considero que dicho argumento no es muy preciso, en primer lugar porque mezcla minoría política y minoría social y en Segundo lugar porque reproduce el error que pretende corregir al fundir aquello que debe permanecer diferenciado: el derecho a tener voz y el derecho igualitario a que se escuche la voz de uno o el derecho electoral y el derecho a ser representado.

[38] Traté este tema en *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*, Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2002, chap. 3.

[39] Aristóteles, *The Politics*, 231.

[40] John Stuart Mill, «Considerations on Representative Government», en *Collected Works*, 33 vols., ed. gen., ed. John M. Robson, Toronto: University of Toronto Press; Londres: Routledge and Kegan Paul, 1963-91, 19: 403. Por lo tanto una «representación justa» exige representación proporcional (Ronald Rogowski, «Representation in Political Theory,» *Ethics* 81(1981): 411).

[41] Dewey, *The Ethics of Democracy*, 233. Pone en duda las interpretaciones de la deliberación como consenso que asumen que «equiparar poder político y económico es suficiente para hacer iguales a los oradores» (Iris M. Young, «Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy», en *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, ed. Seyla Benhabib, Princeton Nueva Jersey: Princeton University Press, 1996, 122).

[42] Respuesta a Melissa Williams, quien arguye que no todos los grupos sociales exigen representación justa (por lo que no constituye capítulo ni en la teorías de los derechos colectivos ni en la de igualdad) sino sólo aquellos que han sido marginados históricamente. El objetivo de la representación justa es reparar una situación injusta y, por lo tanto, se define con respecto a «la identidad de las personas presentes en las asambleas legislativas». Ella afirma que «cuando colectivos marginados históricamente están infrarrepresentados de forma crónica en los órganos legislativos los ciudadanos de dichos colectivos no están representados justamente» (Williams, *Voice, Trust and Memory*, 3).

[43] El recuento no-proporcional o el sistema de recuento de voto mayoritario viola la justicia cuantitativa mientras el principio de representación justa «garantiza una representación, en proporción al número, de cada división del ente electoral: no sólo dos grandes partidos» (Mill, *Considerations on Representative Government*, 455).

[44] De ahí que David Plotke haya escrito que no estar representado en un gobierno representativo (no tener la oportunidad de hacer oír nuestra voz en la asamblea legislativa) es una forma de exclusión («Representation Is Democracy», *Constellations* 4 (1997): 19).

[45] Mill, *Considerations on Representative Government*, 448-50. «La igualdad política no solo exige considerar los votos igualmente en la definición de distritos sino la garantía de que el proceso es representativo de todo el país», James S. Fishkin, *The Voice of the People: Public Opinion & Democracy*, New Haven: Yale University Press, 1995, 143.

[46] Para un excelente análisis de la igualdad política véase Dworkin, *Sovereign Virtue*, 194-98.

[47] Josiah Ober, *The Athenian Revolution, Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton, Nueva Jersery. Princeton University Press, 1996, especialmente capítulo 4; Apoyo la propuesta de Ober de interpretar la democracia como movimiento en lugar de un mero acuerdo constitucional.

[48] François Guillaume Guizot, *History of the Origin of Representative Government in Europe*, traduc. Andrew R. Scoble, Londres: H.G. Bohn, 1861, 7-10.

[49] Hay distintas maneras de lidiar con dichos obstáculos: algunas constituciones hacen al gobierno directamente responsable de promulgar un sistema de bienestar; otras propones una forma de intervención más indirecta cuyo objetivo es contener la desigualdad en lugar de promover la igualdad.

[50] Keith J. Bybee, *Mistaken Identity: The Supreme Court and the Politics of Minority Representation*, Princeton Nueva Jersey: Princeton University Press, 1998, 12.

[51] Pitkin fue muy inteligente a la hora de explicar la diferencias entre las teorías formalistas y políticas de la representación con respecto a la igualdad: «Cuanto más piense un teórico que el representante es un miembro superior de una elite de conocimiento y razón, como creía Burke, menos sentido tiene para él exigir al representante que consulte las opiniones o incluso los deseos de quienes representa. […] A la inversa, en la medida en que un teórico conciba a representantes y electores como relativamente iguales en capacidad, inteligencia e información, exigirá que se tenga en consideración las opiniones del electorado» (*The Concept of Representation*, 211).

[52] Véase el análisis de Robert A. Dahl sobre los «patricios» del republicanismo temprano en Nueva Inglaterra: « […] la elite de New Haven, como la Orden Suprema de Connecticut, dominaba completamente el sistema político. Eran un solo ente y una religión, unidos por su perspectiva conservadora en toda cuestión y su autoridad no era cuestionada en absoluto». (*Who Governs? Democracy and Power in an American City*, New Haven: Yale University Press, 1961,15).

[53] Dicha ausencia refleja una profunda unión entre representación y soberanía. El hecho de que en Estados Unidos los electores no sintieran la necesidad de prohibir el mandato imperativo por ley significa que la representación no era el objeto de la batalla (doméstica) por el control de la soberanía; la representación era el instrumento utilizado por la gente para afirmarse como soberanos independientes ante un potentado colonial.

[54] El propio Burke reconocía que «Expresar una opinión es derecho de todo hombre; la de los electores es una opinión de peso y totalmente respetable, el representante debería estar agradecido de poder escucharla y debería considerarla siempre con el mayor rigor posible» («Speech at Mr. Burke's Arrival in Bristol», en *The Portable Edmund Burke*, 156).

[55] Pitkin, *The Concept of Representation*, 107-111. Sobre la nula idoneidad del dualismo fideicomisario/delegado véase también Thompson, *Political Ethics*, 99-102.

[56] «Pero la noción de que la experiencia compartida garantiza creencias u objetivos compartidos no tiene plausibilidad teórica ni empírica»; Anne Phillips, *The Politics of Presence*, Oxford: Clarendon Press, 1995, 133.

[57] Phillips afirma correctamente que en un sistema proporcional el representante tiene más autonomía que en un sistema mayoritario; para que los defensores sean deliberadores «deben estar libres de las formas de responsabilidad política más estrictas» (*The Politics of Presence*, 156).

[58] Un «régimen legislativo, para ser adecuado, no necesita tener como resultado leyes perfectamente justas sino que únicamente debe emplear procedimientos capaces de promulgar leyes válidas» (Frank Michelman, «How Can the People Ever Make the Laws? A Critique of Deliberative Democracy», en *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, 148).

[59] Para una conceptualización clásica de la retórica deliberativa véase Aristóteles, *The Art of Rhetoric*, 33-39; y Cicerón, *On Oratory and Orators* 1:173-74.

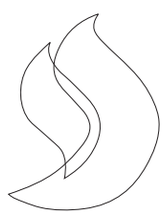
[60] Ronald Dworkin, «What Is Equality? 4: What is Political Equality?», University of San Francisco *Law Review* 22 (1987): 5. El vínculo entre elección y selección es tratado correctamente en Manin (*The Principles of Representative Government*, 132-42, 161-67), aunque considero que sobrevalora el papel de las cualidades personales y anula el hecho de que los electores también buscan puntos comunes entre ellos y los candidatos si van a elegir defensores en lugar de nombrar a funcionarios políticos. Véase también Pitkin, *The Concept of Representation*, 90.

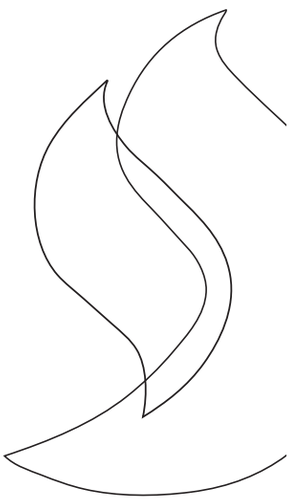
[61] Traté este tema en profundidad en «Representation as Advocacy: A Study of Democratic Deliberation» (*Political Theory* 28 (2000): 758-86), donde me baso en la fenomenología de la relación del abogado defensor con la causa de su cliente planteada por Cicerón.

[62] Ankersmit, *Aesthetic Politics*, 46.

[63] Para un estudio excelente de la temporalidad representativa en la política parlamentaria véase el artículo anteriormente citado de Palonen, «Parliamentarism».

[64] Hanna Fenichel Pitkin, *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, Berkeley: University of California Press, 1985, 236 (cursivas añadidas).





El *fuste* de la democracia liberal sigue siendo demasiado recto. El caso de los modelos políticos para la convivencia en estados compuestos

Sr. Ferran Requejo
Universidad Pompeu Fabra. Barcelona. España

Currículum

Ferran Requejo es catedrático de ciencia política en la Universidad Pompeu Fabra (Barcelona), donde ha dirigido el programa de doctorado en ciencias políticas y sociales y el *Grup de Recerca en Teoria Política* (GRTP). Sus principales campos de investigación son las teorías de la democracia, el federalismo en contextos plurinacionales, el liberalismo político y la socialdemocracia de la segunda postguerra. En 1997 recibió el *Rudolf Wildenmann Prize* de investigación (ECPR), en el 2002 el premio Ramón Trias Fargas de ensayo, y en el 2006 el premio AECPA al mejor libro. Actualmente es miembro de la Junta Electoral Central (JEC) y asesor-colaborador de *La Vanguardia*.

Entre sus publicaciones recientes destacan: *Las democracias* (2ª ed, Ariel 2008), *Multinational Federalism and Value Pluralism* (Routledge, 2005; trad. cast. CEPC 2007), *Democracy, Nationalism and Multiculturalism* (Routledge, 2005, con R. Maiz); *Pluralisme i autogovern al món* (Eumo 2005); *Democracy and National Pluralism* (Routledge, 2001; trad cast. *Democracia y Pluralismo Nacional*, Ariel 2002); «Federalism and the Quality of Democracy in Plurinational Contexts: Present Shortcomings and Possible Improvements», en U. Amoretti-N. Bermeo (eds), *Federalism, Unitarianism and Territorial Cleavages*, Johns Hopkins University Press, 2004.

«Political Liberalism in Multinational States: the legitimacy of plural and asymmetrical federalism», en A.Gagnon-J. Tully (eds) *Multinational Democracies*, Cambridge University Press, 2001; «Federalism and National Groups», *International Social Sciences Journal*, 2001; «National Pluralism and Federalism. Four Political Scenarios for Spanish Plurinational Democracy», *Perspectives on European Politics and Society*, 2001; «Cultural Pluralism, Nationalism, and Federalism. A Revision of Democratic Citizenship in Plurinational States», *European Journal for Political Research*, 1999; *European Citizenship, Multiculturalism and the State*, Nomos, 1998 (con U. Preuss); *Asimetría Federal y Estado Plurinacional. El debate de la diversidad en Canadá, Bélgica y España*, Trotta 1999 (con E. Fossas); *Legitimitat democràtica i estat plurinacional*, Proa, 1999; *Zoom Polític*: *democràcia, federalisme i nacionalisme des d'una Catalunya europea*, Proa, 1998; y *Federalisme, per a què?*, Tres i Quatre, 1998.

Sinópsis

Esta conferencia analiza las dificultades del liberalismo democrático tradicional para proceder a una acomodación política adecuada de los distintos valores, intereses e identidades existentes en contextos de pluralismo nacional –estados plurinacionales–.

En primer lugar, se analizan dos distorsiones teóricas asociadas a la tradición occidental que están presentes en el uso de buena parte de los conceptos legitimadores de la tradición liberal: la falacia de la abstracción y las dificultades de pensar adecuadamente el pluralismo en las teorías políticas que arrancan de la Ilustración.

En segundo lugar, tras mencionarse las tres soluciones clásicas para acomodar sociedades plurinacionales –el federalismo, el consocionalismo y la secesión– se analiza la idoneidad del primero para proceder al reconocimiento y a la acomodación política del pluralismo nacional a través de algunas conclusiones de los análisis de la política comparada en las federaciones y en algunos estados regionales.

La conclusión es que estos dos objetivos básicos solo parecen poder alcanzarse, en términos federales, a partir del modelo de federalismo plurinacional o del modelo del partenariado –en combinación o no con instituciones y procesos consocionales y/o que regulen una posible secesión de las naciones minoritarias–.

El *fuste* de la democracia liberal sigue siendo demasiado recto[1]. El caso de los modelos políticos para la convivencia en estados compuestos

Los fustes conceptuales y normativos del liberalismo político frente al pluralismo de las sociedades actuales

Cada tradición política crea sus propios lenguajes legitimadores, sus propios conceptos, sus propios objetivos, sus propios valores. La historia del liberalismo político –desde sus inicios en el siglo XVII hasta la actualidad– puede presentarse como la historia del creciente reconocimiento e institucionalización de determinadas demandas de imparcialidad por parte de distintos sectores –sociales, económicos, culturales, nacionales, etc.– de las sociedades contemporáneas.

Tal como suele a menudo destacarse, el lenguaje abstracto y pretendidamente universalista que subyace a la presentación de los valores de libertad, igualdad y pluralismo del liberalismo político, en la práctica ha contrastado con la exclusión de muchas «voces» en la regulación institucional de las libertades, igualdades y pluralismos concretos de los estados contemporáneos. Este fue el caso –y en algunos contextos lo sigue siendo– de los no-propietarios, de las mujeres, de las poblaciones indígenas, de minorías raciales, nacionales, étnicas, lingüísticas, etc. A pesar de todo lo que supuso el liberalismo político como movimiento político emancipador respecto a las instituciones tradicionales del Antiguo Régimen –cartas de derechos, principio representativo, principio de legalidad, elecciones parcialmente competitivas, constitucionalismo y procedimientos de *rule of law*, separación de poderes, parlamentarismo, etc–, sabemos que la mayor parte de los liberales de los siglos XVIII y XIX fueron contrarios a la regulación de derechos de participación democrática, tales como el sufragio universal o el derecho de asociación. Estos derechos, cuya presencia en las democracias actuales parece una cuestión «evidente», debieron ser arrancados al liberalismo y al constitucionalismo primigenios tras décadas de enfrentamientos sociales, especialmente con las organizaciones políticas de las clases trabajadoras. Con posterioridad, tras las «olas liberal y democrática de derechos» reconocidos constitucionalmente, en la segunda mitad del siglo XX se transformarían las nociones sociales de igualdad y de equidad, sobre todo a partir de la inclusión constitucional de una «tercera ola» de derechos de carácter social, que están en la base de los estados de bienestar de la segunda postguerra.

En la actualidad, podemos decir que las democracias liberales y la sociedad internacional se enfrentan a una nueva vertiente emancipadora. Pero esta vez, los elementos de contraste con la legalidad no son ya de carácter social, sino de carácter cultural y nacional. En los últimos años se ha ido imponiendo paulatinamente la idea de que, si se quiere progresar hacia unas democracias liberales de mayor calidad moral e institucional, los valores de libertad, igualdad y pluralismo político deben también ser considerados bajo la perspectiva de las diferencias nacionales y culturales. Hoy sabemos que los derechos de las tres primera olas –liberal, democrática y social– no garantizan por si mismos la implementación de aquellos valores en el ámbito cultural y nacional. En otras palabras, en la actualidad se ha ido abriendo camino la idea de que el uniformismo estatal –implícito en las concepciones liberal-democráticas– y –socialistas tradicionales de la igualdad de ciudadanía o de la soberanía popular– es un adversario de la libertad, la igualdad y el pluralismo en los ámbitos cultural y nacional. Y también se ha abierto paso la conveniencia de propiciar versiones más refinadas moralmente y más complejas institucionalmente de las democracias liberales para acomodar sus distintos tipos de pluralismo interno.

De esta manera, un valor como la igualdad ya no se contrapone conceptualmente en la actualidad solo a la *desigualdad* política y social, sino también a la *diferencia* cultural y nacional. Y ello remite a toda

una dimensión colectiva que no puede reducirse al enfoque individualista, universalista y estatalista del liberalismo democrático y del constitucionalismo tradicionales. Este último enfoque todavía predomina en los valores y en el lenguaje legitimador de buena parte de actores políticos de las democracias actuales –gobiernos, parlamentos, partidos, movimientos, etc–, tanto en el ámbito de la derecha como de la izquierda clásicas, así como en buena parte de las distintas variantes de las teorías liberales y republicanas de la democracia. Las repercusiones del *giro cultural y nacional* de las bases de la legitimidad democrática no se limitan al ámbito de las democracias occidentales, sino que incide también en la normatividad que debe regir en una sociedad internacional. Los casos empíricos más significativos son los vinculados a las naciones minoritarias, a las minorías nacionales, a las poblaciones indígenas y a las inmigraciones transnacionales[2]. Todos estos casos plantean cuestiones específicas de reconocimiento y de acomodación política a las democracias actuales –derechos de grupo, autogobierno, defensa de valores culturales particulares, presencia en el ámbito internacional, etc–. Puede decirse que hoy nos encontramos frente a una nueva vertiente de la equidad política que resulta fundamental para avanzar hacia unas democracias de una mayor calidad «ética» a la que las teorías tradicionales de la democracia, del liberalismo y del constitucionalismo no dan una respuesta adecuada. O, en otras palabras, hoy se va abriendo paso la idea de que el uniformismo y el limitado individualismo liberal tradicional son enemigos de dimensiones clave de la igualdad, de la libertad y del pluralismo. De esta manera, un cosmopolitismo y un universalismo adecuados en este tipo de contextos pasan por establecer un amplio reconocimiento y acomodación política, en términos de equidad, de las voces nacionales y culturales excluidas, marginadas o minorizadas en las democracias de raíz liberal.

En los últimos años se está produciendo un debate, ciertamente animado, sobre los «límites» culturales de una sociedad liberal y democrática. Dicho debate está contribuyendo a entender mejor las tradiciones liberales y democráticas mismas –sus límites y posibilidades– tanto en el plano de la teoría como en el de la práctica institucional. También está contribuyendo a entender y poder realizar mejor los valores de dichas tradiciones, regulación de distintos tipos de pluralismo en las libertades cívicas y políticas y en los distintas tipos de igualdades. Hay muchos tipos posibles de democracia y de estados de derecho. Y parece claro que resulta conveniente modular el universalismo a partir de las características concretas de los contextos empíricos. En caso contrario, el pomposo lenguaje pretendidamente universalista de los «derechos individuales» y del «estado de derecho» estará ocultando unas democracias muy sesgadas a favor de los particularismos de la mayorías. Probablemente se tratará de democracias mal planteadas en términos normativos, y peor resueltas en términos institucionales. En términos de Kant y Berlin, se tratará de unas democracias demasiado «rectas» para regular adecuadamente la complejidad humana de los distintos tipos de pluralismo que conviven en ellas.

¿Pensamos correctamente la realidad política y social? Dos distorsiones analíticas

Los griegos clásicos condensaron las características distintivas de los humanos en el mito de Prometeo y Zeus, recogido en el diálogo *Protágoras* de Platón[3]. Los dioses encargan a los hermanos Prometeo y Epimeteo que distribuyan capacidades a los animales y a los hombres para que puedan desarrollar sus vidas. Epimeteo pide hacer la distribución. A unos les concede fuerza, a otros velocidad o alas para huir, etc. , de forma que ninguna especie corra el riesgo de ser aniquilada. Cuando ya había distribuido todas las capacidades aún quedaba la especie humana sin asignación alguna. Y ya era el día en que expiraba el encargo de los dioses. Prometeo, tratando de hallar alguna rápida protección para los hombres, roba a Hefesto y a Atenea el fuego y la sabiduría profesional –acción por la que será posteriormente castigado–. Los hombres poseyeron, así, esas capacidades, pero siguieron careciendo de la «ciencia política» de la convivencia, ya que esta dependía de Zeus. Los hombres perfeccionaban sus tecnologías, pero cuando se reunían se atacaban entre ellos. Temiendo que la especie humana se extinguiera, Zeus envió a Hermes a que «trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades».

Visto el desarrollo de la humanidad parece claro que en las cantidades distribuidas de los saberes, Prometeo fue bastante más generoso que Zeus. Se nos da mejor la tecnología que la política y la justicia. Este mito señala bien que los humanos somos hijos de la prisa y la improvisación. Un enfoque que hoy sabemos acertado a través de los estudios sobre la evolución de la vida en el planeta. La evolución no responde a ningún plan, sino que más bien supone la selección de un conjunto de azarosas improvisaciones que han

resultado adaptativas. Pero lo que en la cultura occidental parece seguir siendo algo difícil de asimilar desde Platón es que aquello que más nos *distingue* de otras especies, el lenguaje y la tecnología, no coincide con aquello que más nos *caracteriza* como una especie de la evolución.

Por otra parte, sabemos que las ideologías políticas, tomadas unilateralmente, distorsionan la realidad. Pero junto a las distorsiones ideológicas existen otras de las que somos menos conscientes: aquellas asociadas a como pensamos, a como usamos el lenguaje cuando tratamos de analizar e intervenir en el mundo. Veamos dos de ellas.

La tendencia a usar categorías muy abstractas con el fin de incluir un máximo número de casos de la realidad. En cierto modo, ello resulta inevitable. Nombrar una cosa ya supone crear una abstracción. «Hablar es una exageración», decía el dramaturgo Thomas Bernhard. Pero a veces tendemos hacia lo que podemos llamar la *falacia de la abstracción*: creer que entendemos mejor algún fenómeno cuanto más abstracto es el lenguaje que utilizamos para describirlo, explicarlo o transformarlo. Y muchas veces lo que ocurre es exactamente lo contrario: cuanto más abstracto es el lenguaje más pobre y alejado está de los casos empíricos a los que pretende referirse[4].

La tendencia del pensamiento occidental a no pensar bien la pluralidad. Hoy reconocemos que el pluralismo –social, cultural, nacional, lingüístico, religioso, ideológico, etc.– no es sólo un hecho insuperable sino también un valor irrenunciable. Sabemos que frente a una determinada situación normalmente no hay una sola manera de actuar correctamente en términos morales; y también suele admitirse que no hay una sola decisión política adecuada en un momento y contexto concreto. Casi siempre hay distintas opciones con grados similares de razonabilidad. Pero en la historia de la filosofía occidental se ha pensado de otra manera, se ha pensado en términos «monistas» más que en términos «pluralistas». Se ha pensado más bien en unicidades morales y políticas a partir de abstracciones como «el hombre», más que en las personas en su pluralidad, en algún sistema político ideal único –cada ideología el suyo–, o que el «deber» moral exige o permite solo una acción correcta. Hannah Arendt e Isaiah Berlin ya señalaron que la falta de pluralismo recorre el pensamiento occidental desde Platón. Y a pesar de que reconozcamos la existencia y/o conveniencia del pluralismo de valores y de estilos de vida equiparables en las sociedades contemporáneas, con frecuencia aún seguimos pensando que solo hay una respuesta práctica correcta y que todas las demás son incorrectas[5].

Las distorsiones abstractas y monistas están presentes en buena parte de las concepciones políticas clásicas. Se trata de distorsiones que contribuyen a que el mundo de las teorías de la justicia y de la democracia siga siendo excesivamente «recto», cuando el fuste de la humanidad y de las sociedades no lo es. Una cuestión que ha provocado y sigue provocando tanto injusticias éticas como disfunciones institucionales en la organización política de las democracias liberales. Incluso cuando las bases legitimadoras de estas últimas se piensan desde unas concepciones dotadas de una clara vocación de racionalidad funcional y de emancipación moral, pero que al mismo tiempo no incorporan la misma vocación al tratar de aprehender en la teoría y de implementar en la práctica una modulación normativa e institucional congruente con el pluralismo de las sociedades empíricas de referencia.

Ello resulta un tanto sorprendente en buena parte de la tradición liberal-democrática en tanto que uno de sus puntos fuertes es la defensa del pluralismo, entendido ya como un valor a defender, más que como un simple hecho frente al que hay que convivir de la manera menos nociva posible. Por mucho que se repita, nunca se insistirá suficientemente en el cambio histórico que ha significado dicha tradición para la mejora ética y funcional de la organización política de buena parte de la humanidad. Sin embargo, se trata de un proceso que también sabemos que ha arrastrado sus propias sombras teóricas y sus propias versiones totalitarias prácticas[6]. Una clave para pensar y actuar mejor está en controlar críticamente aquella díada de distorsiones –abstracción y monismo– que vive en nuestros lenguajes. Hacerlo no siempre es fácil, requiere esfuerzo intelectual y sensibilidad empírica, pero resulta necesario para refinar tanto nuestras capacidades analíticas como nuestras acciones políticas y morales. Veamos algunos elementos conceptuales en los que se concretan estas distorsiones teóricas y que inciden en la revisión del liberalismo democrático en sociedades presididas por un grado significativo de pluralismo nacional.

Doce elementos para un refinamiento político y moral de las democracias liberales plurinacionales

1. En términos generales, caben dos actitudes intelectuales para tratar el tema del pluralismo nacional –y del multiculturalismo–: 1) enfocarlo como una cuestión práctica, cuyo objetivo es evitar los conflictos de la forma menos traumática y costosa posible –actitud pragmática–, o 2) entenderlo como una cuestión de «justicia» en la relación entre mayorías y minorías de carácter permanente en las democracias que requiere soluciones correctas –actitud moral–. Ambas actitudes suelen mezclarse en la política práctica. Mientras la primera forma parte de la negociación política entre actores, la segunda está presente en el lenguaje de los procesos de legitimación de estos últimos. En sociedades plurinacionales se observan divergencias entre colectivos nacionales sobre los parámetros de la justicia nacional y cultural –a diferencia de los parámetros intra-comunitarios sobre la justicia distributiva socio-económica, también, plurales, aunque más uniformes entre colectivos nacionales[7]–.

2. Sabemos que la gran mayoría de los seres humanos somos seres culturalmente enraizados. Y puede decirse que todas las culturas poseen valor y que, de entrada, todas merecen respeto. Ello no implica que éstas no puedan compararse en campos concretos, que todas sean equivalentes o igualmente exitosas en ellos, que todo sea moralmente aceptable, que no haya influencias mutuas, o que no puedan compartirse elementos de varias culturas. O que uno no pueda «desengancharse» de su cultura de origen. Pero al hacerlo, ya la estaremos considerando.

3. La *libertad cultural y nacional* es hoy un valor esencial para la *calidad democrática* de una sociedad. Se trata de un tipo de libertad –que forma parte de los derechos humanos–, que resulta decisiva para el desarrollo individual y autoestima de las personas y que, como todos los demás objetivos normativos de las democracias, está limitado por otros valores y otras libertades democráticas (Human Development Report, Naciones Unidas 2004 [8]). Una de las conclusiones del debate de los últimos años es, como apuntábamos, que la libertad cultural y nacional no queda asegurada a partir de la mera aplicación de los derechos cívicos, participativos y sociales recogidos habitualmente en las constituciones liberal-democráticas de principios del siglo XXI.

4. En el mundo académico parece ya muy admitido que las cuestiones culturales y nacionales son irreducibles a «causas sociales». El ámbito de la «justicia cultural y nacional» es distinto al ámbito de la «justicia socio-económica». Es cierto que a veces se dan interrelaciones entre estos dos ámbitos de la justicia, pero los fenómenos asociados a cada una de ellos son de carácter distinto. Dichos fenómenos remiten a valores, objetivos, actores, instituciones, prácticas y políticas diversas. Ciertas instituciones y políticas pueden mejorar la segunda sin apenas incidir en la primera. Y viceversa. Ello supone la irreductibilidad del *paradigma de la igualdad* –o de la *redistribución* en términos socio-económicos– al *paradigma de la diferencia* –o del reconocimiento en términos nacionales y culturales[9]–. Ambos tipos de consideraciones forman parte de una visión más inclusiva de la «justicia» en contextos de pluralismo nacional.

5. Las teorías tradicionales de la democracia –ya sea en sus versiones más liberales o más republicanas– suelen remitir implícitamente a conceptos, valores y experiencias en sociedades que eran en su origen mucho más simples que las sociedades actuales. En la actualidad ha aparecido una «nueva agenda» de temas que no resultan ya reducibles a los conceptos centrales y al lenguaje legitimador de los enfoques liberales y republicanos tradicionales –los derechos individuales, la no discriminación frente a la ley, la ciudadanía y la soberanía popular, las virtudes públicas de la tradición republicana, la emancipación de las «relaciones productivas» del capitalismo, etc.–. Las demandas de reconocimiento y de acomodación política y constitucional de las naciones minoritarias se han hecho un lugar en la agenda política al que las democracias liberales deben dar respuesta. A pesar de sus diferencias, lo que los distintos casos tienen en común es la voluntad de mantener y reforzar unas características nacionales específicas en un mundo crecientemente globalizado. Algo que las instituciones, los procesos y las políticas habituales de las democracias liberales actuales no garantizan adecuadamente.

6. Las concepciones políticas tradicionales han solido tratar las diferencias nacionales y culturales internas de las democracias que no coincidían con las de la sociedad mayoritaria en términos de «desviaciones particularistas». Demasiadas veces el desarrollo práctico de buena parte de las democracias liberales ha sido promover la asimilación cultural y nacional de las minorías en nombre de su «integración

política». La consecuencia práctica ha sido la laminación y la marginación de las minorías nacionales y culturales internas al Estado en nombre de versiones universalistas de la «igualdad de ciudadanía», de la «soberanía popular» –estatal– o incluso de la «no discriminación» –de las mayorías frente a las pretensiones de las minorías–. Se trata de versiones que en la práctica han actuado de una forma muy desigualitaria, discriminadora y parcial en favor de las características *particulares* de los grupos cultural y nacionalmente hegemónicos o mayoritarios del Estado –que no siempre coinciden con los grupos o sectores hegemónicos en el ámbito socio-económico–. Se constata la presencia de un estatalismo uniformizador, en términos nacionales y culturales, como el «elemento oculto» práctico del liberalismo democrático tradicional en la regulación de los derechos y deberes de la «ciudadanía». De hecho, todos los Estados, incluidos los liberal-democráticos, han sido y siguen siendo agencias nacionalistas y nacionalizadoras.

7. Las teorías de la democracia tradicionales carecen de una teoría del *demos*. No ofrecen respuestas normativas a preguntas como ¿quién debe constituir el *demos* de una democracia?, ¿existe o debe existir un solo *demos* por democracia?, ¿cuál es la colectividad de la solidaridad?, etc. Estas teorías tampoco han desarrollado una teoría de las fronteras legítimas. Por otra parte, existen límites conceptuales en la interpretación de los valores legitimadores incluso por parte de teorías liberal-democráticas actuales muy elaboradas en otros aspectos (Rawls, Habermas) cuando afrontan las demandas de reconocimiento y de acomodación política de los movimientos de pluralismo nacional y cultural de base territorial[10].

8. La idea de que el estado democrático es una entidad culturalmente «neutra» es un mito liberal que hoy ya pocos defienden, ni siquiera la mayor parte de autores liberales ubicados en el liberalismo tradicional, cuyo enfoque teórico puede caracterizarse como individualista, universalista y estatalista. Todos los estados imponen rasgos culturales y lingüísticos particulares a sus ciudadanos. También los estados liberal-democráticos. En claro contrate con las versiones que aún defienden un pretendido «laissez faire» en materia cultural, o una pretendida superioridad moral o modernidad de los valores de las mayorías, la experiencia muestra que el Estado no ha sido, ni es, ni puede ser «neutro» en materia cultural, así como que no hay superioridad moral alguna por el hecho de disponerse de mayores cotas de poder de decisión colectiva.

9. Los procesos de *state-building* y de *nation-building* no coinciden. En la época contemporánea las identificaciones nacionales han mostrado ser perdurables y de una importancia creciente en contra de algunos planteamientos liberales y socialistas que, desde el siglo XIX, han asociado dichas identificaciones a un fenómeno pasajero y en decadencia. Tanto los procesos de *state-building* como de *nation-building* han condicionado la evolución del federalismo[11].

10. En las sociedades plurinacionales siempre existirán valores, intereses e identidades de carácter competitivo, cuando menos parcialmente. Parece en la práctica contraproducente, además de inútil en la teoría, tratar de reconducir la cuestión a través de conceptos como la existencia de una pretendida etapa política «postnacionalista» o de un supuesto «patriotismo constitucional» vinculado solo a valores liberal-democráticos que hace abstracción de las características nacionales y culturales de los individuos. Se trata de intentos empíricamente mal armados y que, en la práctica, suelen actuar como elementos legitimadores del *status quo*[12].

11. Las «identidades» individuales y colectivas no son, obviamente, una realidad fija, sino que se construyen y cambian a lo largo del tiempo. Sin embargo, buena parte de los elementos colectivos que constituyen rasgos básicos de la identidad individual nos vienen dados, es decir, no los elegimos. Pretender que somos «sujetos autónomos» que eligen sus identidades –nacionales, étnicas, lingüísticas, religiosas, etc– es en buena medida otro mito del liberalismo tradicional. Estos elementos habitualmente no se eligen, sino que se elige a partir de ellos [13].

12. Los contextos políticos en los que se socializan los individuos son a menudo el resultado de procesos históricos que incluyen tanto elementos pacíficos como elementos violentos –guerras de anexión, exterminios, deportaciones masivas, etc.– que a veces están en la base de las luchas actuales por el reconocimiento y el autogobierno de las naciones minoritarias –y de algunas minorías nacionales–.

En la mayoría de estos elementos analíticos se constata la presencia de las dos distorsiones teóricas mencionadas anteriormente: la falacia de la abstracción y el no pensar adecuadamente el pluralismo. Se

trata de distorsiones que tienen una repercusión directa en la calidad de nuestras democracias, especialmente en las condiciones actuales de creciente pluralismo y globalización.

De esta manera, la construcción de unas democracias liberales cada vez más refinadas moralmente en términos de *pluralismo cultural y nacional* constituye uno de los retos más destacados de la revisión normativa e institucional de los sistemas democráticos actuales. Algunas preguntas a responder serían, ¿qué implica en el ámbito de los símbolos, de las instituciones o del autogobierno la regulación del pluralismo nacional?; ¿cómo hay que entender y concretar nociones tan clásicas como la representación, la participación, la ciudadanía o la soberanía popular en contextos plurinacionales y crecientemente globalizados?, ¿qué significa aceptar el pluralismo nacional en el la sociedad internacional[14]?

Las soluciones liberal-democráticas clásicas frente a la diversidad «social»

Parece que una primera condición para solucionar un problema es tratar de definirlo o caracterizarlo correctamente. Y definir o caracterizar correctamente un problema requiere, como mínimo, establecer tres cosas. En primer lugar, saber elegir cuál es la cuestión básica del mismo, cuál es la cuestión decisiva a considerar. En segundo lugar, definir un problema también implica saber caracterizarlo con la máxima precisión posible. Eso implica tanto un esmerado tratamiento conceptual como la inclusión de elementos de cariz histórico y de los datos empíricos más relevantes del problema. Y en tercer lugar, definir un problema es saber donde es preciso acudir para buscar las posibles soluciones, tanto en el ámbito de la teoría política, como en el ámbito de la política comparada. Isaiah Berlin ya decía que las preguntas que nos formulemos en filosofía, en historia o en ciencias sociales en general, sólo son inteligibles si sabemos donde debemos ir a buscar las respuestas. Es decir, cuando tenemos una pregunta y no sabemos donde ir para buscar las respuestas, normalmente querrá decir que desde una perspectiva epistemológica no vamos demasiado bien encaminados.

De esta manera, por ejemplo, en el caso de las democracias plurinacionales, una de las cuestiones más relevantes consiste en el reconocimiento y la acomodación política del pluralismo nacional de dichas democracias. Obviamente, además de esta cuestión probablemente existirán toda una serie de aspectos que se interrelacionan con aquella: el desarrollo económico, las desigualdades de renta, en su caso la integración europea, la multiculturalidad, etc. Pero resulta metodológicamente improcedente mezclar todos estos elementos de entrada. En este caso, la pregunta clave es establecer, no como el *demos* llega al *cratos* –eso sería la visión tradicional de la democracia–, sino como hacer que los diversos demoi nacionales que conviven en una misma democracia estén políticamente y constitucionalmente reconocidos y acomodados en términos de igualdad –entre las mayorías y las minorías nacionales– en el/los *cratos* de la *polity*. Ello implica plantear e introducir tanto aspectos «democráticos» –participación entre mayorías y minorías en los gobiernos compartidos de la democracia– como, sobre todo, aspectos «liberales» –protección y desarrollo de las naciones minoritarias frente a la «tiranía de la mayoría– (nacional)», tanto en el ámbito interno de esa democracia como en el ámbito internacional. Se tratará, por tanto, de establecer los «checks and balances» en una dimensión colectiva que ha estado poco o nada tratada en las concepciones políticas tradicionales, pero que conforman dimensiones específicas de cuestiones centrales de la teoría política liberal, como la «libertad negativa» o la «tiranía de la mayoría». Cuál sea la solución o soluciones liberal-democráticas más adecuadas dependerá, obviamente, entre otras cosas, del contexto de cada caso concreto –de su historia, situación internacional, tipos de actores y de cultura política, etc.–. Pero parece claro que en contextos de pluralismo nacional es preciso establecer una interpretación mucho más refinada de la que ofrece el constitucionalismo liberal-democrático tradicional de sus valores básicos: la libertad, la igualdad, la dignidad individual y el pluralismo. La complejidad exige teorías más sensibles y moduladas a las variaciones de la realidad empírica en el momento de establecer la concreción de sus valores legitimadores básicos. Y exige, sobre todo, soluciones prácticas, institucionales y procedimentales mucho más adecuadas al tipo de pluralismo que se quiere acomodar. A principios del siglo XXI, el reconocimiento y la acomodación política de las democracias plurinacionales siguen siendo dos cuestiones de la agenda liberal-democrática no resueltas satisfactoriamente.

Las tres respuestas institucionales «clásicas» para las sociedades con un fuerte componente de diversidad nacional han sido:

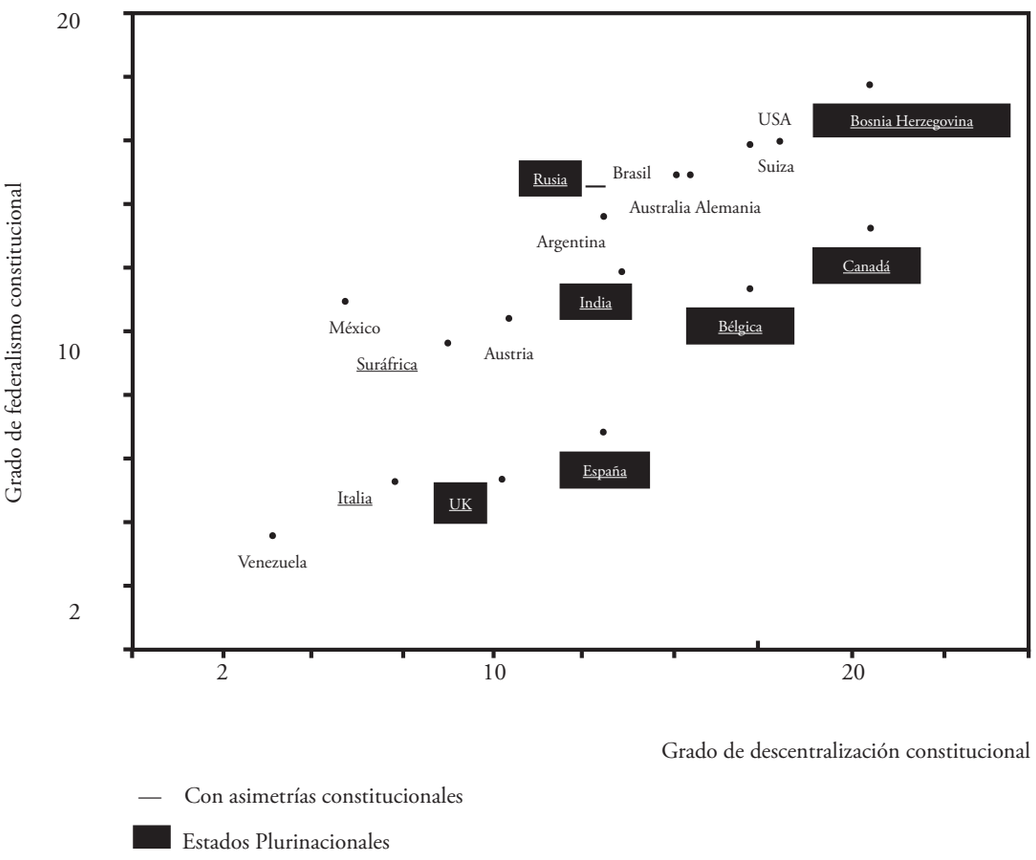
1) el federalismo –en sentido amplio, incluyendo las federaciones, los estados asociados, las *federacies*, las confederaciones y los estados regionales–.

2) las instituciones y los procesos de carácter «consocional» –o de consenso entre las mayorías y las minorías nacionales de carácter permanente–. Se encuentran ejemplos de estas instituciones y procesos en las democracias de Suiza y Bélgica, en ambos casos en conjunción con soluciones federales.

3) la secesión.

Tanto en el ámbito analítico como normativo de las teorías de la democracia, la teoría política y la política comparada son dos campos de conocimiento que creo resulta conveniente interrelacionar más de lo que suele ser habitual. Habiendo señalado algunos elementos de teoría política en la sección anterior, veamos algunos elementos que nos ofrece la política comparada en el ámbito del federalismo. La pregunta genérica es la de si el federalismo ofrece un marco adecuado para establecer un reconocimiento y acomodación de las democracias plurinacionales. Y en este caso, qué modelos federales son los que resultan más adecuados y cuáles no.

En términos generales, en los estudios sobre federalismo –sin referencia estricta a los casos de diversidad nacional–, los análisis de política comparada suelen señalar la existencia de varios *modelos federales*[15]. Sintéticamente:



Por otra parte, entre las conclusiones de un exhaustivo estudio empírico comparado sobre democracias federales, a través de variables situadas en cuatro ejes analíticos y una variedad de indicadores aplicados a 19 casos –federaciones y algunos estados regionales[16]–, cabe destacar:

1. La existencia de un «déficit federal» de carácter institucional en las federaciones plurinacionales. Es decir, un tanto paradójicamente, las federaciones uninacionales responden en conjunto a una mayor lógica federal institucional –aunque en grados muy diversos– que las federaciones plurinacionales. Esta característica es independiente del mayor o menor grado de descentralización política en ambos tipos de federaciones. La figura siguiente resume esta cuestión:

Algunos ejemplos de acuerdos federales en las democracias contemporáneas

		Acuerdos Federales Asimétricos			
Estados Regionales	**Federaciones Simétricas**	**Federaciones Asimétricas**	**Federaciones**	**Estados Asociados**	**Confederaciones**
Italia	Suráfrica	Bélgica	Dinamarca	Francia	Mancomunidad
Portugal	Alemania	Canadá	Islas Feroes	Mónaco	de Estados
España*	Argentina	India	Finlandia	India	Independientes
Reino Unido	Australia	Malasia	Islas Aland	Bhutan	Comunidad
	Austria		Reino Unido	Italia	del Caribe
	Brasil		Jersey	San Marino	
	Estados Unidos		Estados Unidos	Países Bajos	
	México		Puerto Rico	Antillas	
	Suiza			Nueva Zelanda	
				Islas Cook	
* con				Suiza	
tendencias				Liechtenstein	
federales					

Fuente: F. Requejo, *Federalismo Plurinacional y Pluralismo de Valores*. Routledge, Londres-Nueva York 2005 (elaboración propia a partir de Watts 1999, Elazar 1991).

2. Solo unas pocas federaciones plurinacionales –Rusia, Etiopía– establecen un reconocimiento constitucional explícito de su pluralismo nacional interno –también bastante paradójicamente, no lo hacen aquellas que reflejan un mayor grado de estabilidad y de calidad democrática–. En los demás casos, por el contrario, este reconocimiento es inexistente o mucho menos explícito en las disposiciones constitucionales, incluso cuando el grado de descentralización de algunas federaciones es elevado en términos comparados.

3. En términos más previsibles, se constata una mayor presencia de elementos de asimetría *de iure* en las federaciones plurinacionales que en las federaciones uninacionales. En algunas de las primeras se constata también la presencia de presiones en favor de la simetría del sistema. Ello ocurre, sobre todo, cuando el número de subunidades no es pequeño –empíricamente, al menos nueve subunidades en la muestra, mientras que no existen tales presiones cuando el número de subunidades es menor de cuatro–. Es el caso de Canadá, India, Rusia, Etiopía y España, en contraste con los casos de Bélgica, Reino Unido y Bosnia-Herzegovina[17]. Resulta una cuestión abierta si la aversión de algunas federaciones o de los estados regionales plurinacionales a introducir más regulaciones asimétricas reforzará o no las tensiones territoriales y los movimientos secesionistas en el futuro.

4. La coexistencia en las federaciones plurinacionales de varios procesos de *nation-building* que son parcialmente competitivos sitúa la cuestión de la construcción de una «confianza federal» en términos

distintos al caso más simple de las federaciones uninacionales. En este caso, dicha confianza parece requerir dos factores institucionales: 1) la existencia de procedimientos y reglas que permitan a las naciones minoritarias participar en el «gobierno compartido» de la federación –o del estado regional– desde su carácter singular, presencia específica en la segunda cámara, relaciones intergubernamentales de carácter bilateral, participación en instituciones del estado de carácter consocional, etc.; y 2) la existencia de procedimientos y reglas que protejan el reconocimiento y el autogobierno de las naciones minoritarias de las acciones de las mayorías –poderes de veto en la segunda cámara, procedimientos de «timbres de alarma», procedimientos de *opting in* y de *opting out*– que no requieren reformas constitucionales, nombramiento de magistrados de las Cortes Supremas o Constitucionales, participación diferenciada en los procesos de reforma constitucional, etc.[18]

5. La concepción predominante en las federaciones es que el «derecho de autodeterminación» se reserva para la federación. Sin embargo, se trata de una concepción que algunas federaciones han cuestionado recientemente. Es el caso de la famosa *Opinión* del Tribunal Supremo canadiense en la *Secession Reference* (1998), de las regulaciones introducidas en la constitución de Etiopía –que incluyen el derecho de autodeterminación en el Preámbulo y el derecho de secesión en el articulado para las naciones y pueblos constituyentes–, así como algunos casos más específicos, como la federación de S. Kitts & Nevis o el caso, con el derecho de secesión ya ejercido y aprobado (2006), de la antigua federación de Serbia-Montenegro. En el debate normativo de los últimos años sobre la conveniencia o la legitimidad de tales regulaciones se han esgrimido razones morales, estratégicas y funcionales para oponerse al establecimiento de un derecho de secesión. Algunas de estas razones están dotadas de cierta plausibilidad, especialmente en determinados contextos. Sin embargo, no parece que haya ningún argumento definitivo contra la introducción de tal derecho cuando las reglas que lo regulan evitan un uso estratégico del mismo por parte de la elites de las minorías. El siglo XXI puede ser testigo de movimientos políticos en favor del «derecho a decidir» por parte de ciudadanos de las naciones minoritarias. Es decir, de movimientos a favor de la consideración de los *demoi* nacionales minoritarios como *polities* que desean preservar un máximo grado de libertad negativa colectiva en un mundo crecientemente globalizado[19].

También en trabajos anteriores he analizado la imposibilidad práctica de establecer una regulación «justa y estable» de las democracias plurinacionales a través de federaciones o de estados regionales que regulen: 1) una división territorial de poderes de carácter uniforme y simétrico, y 2) estados compuestos que no establezcan un reconocimiento explícito del pluralismo nacional, y una amplia división territorial de poderes –descentralización política– en los ámbitos interno e internacional. Cuando confluyen distintos procesos de *nation building*, junto a una diversidad de valores, intereses, e identidades por parte de los distintos actores colectivos, la teoría federal que parte de J. Madison resulta estar más alejada de la solución que la que parte de J. Althussius[20]. Aquí las soluciones, aunque no puede decirse que deban ser de carácter estrictamente pragmático o que deban necesariamente que responder a planteamientos normativos de *modus vivendi*, deben incorporar fuertes componentes de pragmatismo contextual en la concreción del reconocimiento, del autogobierno de las minorías y en la participación de éstas en cualquier modelo de «gobierno compartido».

De esta manera, además de las soluciones mencionadas clásicas, de carácter *consocional* y la *secesión*, para proceder a un reconocimiento y acomodación política de las sociedades plurinacionales, dentro del tercer tipo de soluciones clásicas –la del grupo genérico del *federalismo*– sólo parecen existir dos modelos con posibilidades de regular de forma satisfactoria el pluralismo nacional: el modelo del *federalismo plurinacional* y el modelo del *partenariado* –que recoge los casos de los estados asociados, de las federacies y de las confederaciones. Ambos modelos pueden combinarse con elementos de las otras dos soluciones– el consocionalismo –Bélgica– y la regulación constitucional de la secesión –Canadá–, pero fuera de ellos no parece que pueda regularse las dos cuestiones de fondo que plantea el pluralismo nacional, el reconocimiento y la acomodación política de dicho pluralismo.

En términos generales, el modelo que he caracterizado como *federalismo plurinacional* implica la inclusión de tres condiciones normativas aplicadas a un conjunto de cinco ámbitos –simbólico-lingüístico, institucional, competencial, económico-fiscal, e internacional[21]–. El objetivo es lograr un «friendly federal

state», es decir, un estado federal amable con las naciones minoritarias –y viceversa– que permita una regulación satisfactoria y estable del pluralismo nacional de este tipo de *polities*. En el ámbito empírico, sin embargo, se constata la existencia de tensiones territoriales en todos los casos cercanos al modelo de federalismo plurinacional. Existen claras resistencias por parte de diferentes actores a la implementación de un federalismo institucional de carácter plurinacional, asociadas a los procesos de *nation-building* y de *state-building* de los estados democráticos –aunque existe todo un gradiente en la política comparada tanto en relación al reconocimiento como en relación a los autogobiernos–. Por su parte, los modelos de *partenariado* posibilitan unos acuerdos de carácter confederal con el estado en materias concretas –defensa, pasaporte, algunas cuestiones de política exterior y tributación, etc–, manteniéndose en las demás un autogobierno no limitado por las reglas jurídicas de este último. La regulación empírica de este tipo de acuerdos sigue las líneas establecidas en algunos estados asociados o en las *federacies* de la política comparada. Teniendo en cuenta, sin embargo, que este último tipo de acuerdos suele aplicarse preferentemente al caso de islas en su relación con una unidad geográfica y demográfica mucho mayor, su efectividad práctica para los casos de estados plurinacionales continentales parece reducida, donde las unidades a federar son similares los dos criterios mencionados, a pesar que desde un punto de vista lógico nada impide que puedan establecerse acuerdos de este tipo también para este último tipo de casos.

Es una cuestión empíricamente abierta si el siglo XXI será o no un período en el que se consoliden los movimientos políticos de las naciones minoritarias de las democracias plurinacionales en busca de reconocimiento y de acomodación política sea a partir de su acomodación en estados federales plurinacionales, sea a partir de procesos de *partenariado* o secesionistas cuando lo anterior no resulta posible. En otras palabras, de la regulación estable de lo que Hegel llamaba, pensando en el estado, la «autodeterminación en la interdependencia». De hecho, lo que la mencionada *opinión* del Tribunal Supremo canadiense establece es que, en primer lugar, existe un derecho de autodeterminación que debe en principio resolverse en términos «federales» y, en segundo lugar, que en democracias plurinacionales, la secesión es una cuestión de mayorías que no está limitada o a expensas de ciertas reglas constitucionales cuando se cumplen determinadas reglas de «claridad» en el proceso de construcción de dichas mayorías[22].

El federalismo y el liberalismo democrático tradicionales muestran, así, junto a sus «luces» emancipativas y funcionales, una serie de «sombras» que los convierten en tradiciones demasiado «rectas» para adaptarse al *fuste* más pluralista y complejo de las democracias plurinacionales. La mejora ética y funcional de ambas tradiciones permitiría un desarrollo de los valores de la Ilustración política mucho más adecuado al pluralismo de las democracias plurinacionales. A inicios del siglo actual, ni la democracia liberal ni el federalismo han llegado a ningún final de la historia, sino que precisamente están inmersos en una nueva fase de su mejora a partir de su modulación respecto a las sociedades empíricas existentes.

Resumen

En esta conferencia hemos analizado algunos de los elementos normativos e institucionales que dificultan a las tradiciones liberal y federal la realización efectiva de los valores de libertad, igualdad y pluralismo en las democracias plurinacionales. Tras señalar dos distorsiones teóricas, la falacia de la abstracción y una deficiente aproximación al pluralismo, de las teorías políticas que arrancan de la Ilustración, hemos señalado un conjunto de doce elementos conceptuales y normativos que ejemplifican aquellas dos distorsiones en el contexto de las democracias plurinacionales. Siguiendo a I. Berlin hemos caracterizado esta situación como el carácter aún demasiado «recto» del liberalismo y del federalismo para modularse en el fuste más pluralista y complejo de las sociedades plurinacionales. Posteriormente, tras mencionar las soluciones clásicas para articular la diversidad social –el federalismo, el consocionalismo y la secesión–, hemos señalado, a partir de los análisis de política comparada del federalismo, que solo dos «modelos federales», el *federalismo plurinacional* y el *partenariado* –en combinación o no con instituciones y procesos consocionales y/o que regulen una posible secesión de las naciones minoritarias–, parecen susceptibles de ofrecer un marco adecuado para establecer un reconocimiento y una acomodación política satisfactorios del pluralismo nacional de este tipo de democracias. Empíricamente, sin embargo, se trata de dos modelos que presentan dificultades de implementación, incluso en términos solamente pragmáticos. En las sociedades plurinacionales de inicios del siglo XXI, el escepticismo federal, podríamos decir, empieza en casa.

Notas a la conferencia

[1] «Alus so krummen Holze, als woraus des Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden» (Con la madera torcida, de la que están hechos los hombres, no puede construirse nada completamente recto). I. Berlin recoge esta cita clásica de Kant (*Idee su einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784) para establecer su crítica al fondo platónico y positivista del pensamiento occidental y a las proposiciones utópicas a veces a él asociadas. Vs Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península 1990.

[2] Utilizamos aquí la noción «naciones minoritarias» como equivalente a la de «naciones sin estado» habitualmente utilizada en la literatura analítica sobre nacionalismo. Sin embargo, en este capítulo no incluimos el caso de las «minorías nacionales», colectivos que viven en un estado distinto al que reside la mayoría del mismo grupo nacional (p. ej, el caso de la minoría húngara de Rumanía, la minoría rusa de Lituania, etc.). Las naciones minoritarias y las minorías nacionales difieren tanto desde una perspectiva analítica descriptiva como desde una perspectiva normativa.

[3] Platón, *Protágoras* 320d-322d.

[4] Hegel sabía bastante de todo esto. Vs *Filosofía del Derecho*, apartados 142, 182. Algunos marxistas, por ejemplo, adolecían de este tipo de distorsión por abstracción cuando a través de unas pocas categorías –«lucha de clases», «base económica», etc.–, pretendían «explicar» desde el imperio de los sumerios hasta las revoluciones anticoloniales del siglo XX. Este tipo de tendencia teórica está también muy presente en el lenguaje legitimador del liberalismo político desde sus inicios.

[5] I. Berlin esgrime que las concepciones tradicionales suelen mostrar un ideal platónico común: «Que como en las ciencias, todas las preguntas verdaderas han de tener una respuesta verdadera y sólo una, siendo todas las demás necesariamente errores; en segundo lugar, que tiene que haber una vía segura para descubrir estas verdades; en tercer lugar, que las soluciones verdaderas, una vez halladas, deben ser necesariamente compatibles entre sí. Y constituir un todo único». Vs «La persecución del ideal», *New York Review of Books*, 1988.

[6] En un trabajo anterior, siguiendo la estela de la escuela de Frankfurt del período de entreguerras, he señalado algunas de estas «sombras» en relación a las democracias liberales y al federalismo. Vs F. Requejo, «Federalism and Democracy. The Case of Minority Nations: a Federalist Deficit», en M. Burgess-A. Gagnon, *Federalism and Democracy: Friends or Foes*? (provisional title), Routledge, London, 2008, y *Democracias plurinacionales y modelos federales. El federalismo plurinacional*, Oñati 2008.

[7] Para tipologías de los distintos fenómenos asociados a la «multiculturalidad» y de sus diferencias conceptuales, normativas e institucionales, vs. Kymlicka W-Norman W, *Citizenship in Diverse Societies*, OUP 2000; Requejo, *Multinational Federalism and Value Pluralism*, Routledge, London-New York, 2005, chap 3. Vs también B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, MacMillan, London 2000.

[8] En dicho informe se sugieren cinco líneas de actuación que contribuyan a unas democracias de mayor calidad: 1) multiculturalismo: asegurar la participación de los grupos culturales marginados (reformas electorales; federalismo con rasgos asimétricos); 2) políticas que aseguren la libertad religiosa (incluidas las fiestas, costumbres de alimentación y vestido, etc.); 3) políticas de pluralismo legal (una cuestión más polémica que en cualquier caso implicaría el respeto a los límites anteriores); 4) políticas lingüísticas (algunos estados democráticos aún son monolingües en sus instituciones y símbolos a pesar de su multilingüismo interno), y 5) políticas socio-económicas (ingresos mínimos, educación, salud).

[9] Un contraste que en el seno de las teorías actuales de la democracia liberal se manifiesta en los enfoques que han venido a denominarse Liberalismo 1 y Liberalismo 2.

[10] Las teorías de la justicia socio-económica (Rawls) toman por garantizado que la igualdad de ciudadanía en una sociedad justa no es problemática, cuando los temas constitucionales en sociedades plurinacionales cuestionan precisamente dicha premisa. No es demasiado razonable presuponer que la «justicia», tomada en su sentido restringido que tiene en el ámbito socio-económico sea la primera y única virtud de las instituciones democráticas. El pluralismo normativo no solo incluye una pluralidad, a veces radical, de valores, virtudes e intereses en conflicto, sino también de identidades (piénsese, por ejemplo, en las cuestiones normativas e institucionales implicadas en el debate normativo del derecho de secesión en estos contextos plurinacionales). Ninguna teoría de la justicia es capaz de incluir –y mucho

menos sintetizar– todos los componentes de este pluralismo agonista de valores/virtudes, intereses e identidades. Incluso I. Berlin se quedó corto en este ámbito. Me he ocupado de la no idoneidad de los planteamientos de la justicia socio-económica y de las teorías tradicionales de la democracia para este tipo de cuestiones en Requejo 2005, ops cit. cap. 1, y en F. Requejo-E. Gonzalo «John Rawls: logros y límites del último liberalismo político tradicional», en R. Maiz (comp), *Teorías Políticas Contemporáneas*, Tirant Lo Blanch, Valencia 2001: 91-135.

[11] Un análisis de «los dos secuestros» que representan ambos procesos para la evolución del federalismo contemporáneo, en Requejo 2005, ops cit, cap 3.

[12] Vs F Requejo, «Multinational (no "postnational") Federalism», en R. Maiz-F.Requejo (eds) *Democracy, Nationalism and Multiculturalism*, Routledge, London-New York, 2005: 96-107.

[13] M. Walzer ha insistido acertadamente en tres «exageraciones» asociadas al liberalismo político: el sujeto electivo, la deliberación, y el uso de la razón en política. Vs Walzer, M, *Razón, política y pasión*, La Balsa de la Medusa, Madrid 2004.

[14] Un análisis sobre la idoneidad de la filosofía política kantiana en el ámbito de la «justicia global» y de las naciones minoritarias, en F. Requejo, *Cosmopolitan Justice and Minority Rights: The Case of Minority Nations* (or Kant again, but different), in L.Foismenu-Ch.Hiebaum-J.C.Merle-J.C.Velasco (eds), *Open Democracies*, Kluwer 2008.

[15] En lo que sigue distinguiremos, como resulta habitual en la literatura especializada, entre el *federalismo* en tanto que noción normativa que puede concretarse en distintos modelos institucionales federales, de las *federaciones* (uno de esos modelos institucionales que a su vez agrupa una serie de variantes). Vs R. Watts, *Comparing Federal Systems*, Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press, 1999. Recojo aquí algunas de las conclusiones de trabajos anteriores en el ámbito de la política comparada.

[16] Los cuatro ejes analíticos son: 1) federaciones uninacionales-uninacionales; 2) el grado de federalismo institucional; 3) el grado de descentralización política; y 4) la presencia o no de asimetrías constitucionales. Cada uno de estos ejes se desgrana en diversos indicadores. Vs F. Requejo, *Federalism and Democracy. The Case of Minority Nations: a Federalist Deficit*, M. Burgess-A. Gagnon, *Federalism and Democracy: Friends or Foes?* (provisional title), Routledge, London, 2008. También incluido en «Democracias plurinacionales y modelos federales. El federalismo plurinacional», 2008.

[17] Cuando el número de entidades territoriales de un estado plurinacional es elevado parece inevitable la emergencia de presiones simultáneas, aunque contradictorias, hacia un sistema más simétrico y hacia un sistema más asimétrico. Para el caso canadiense, véase *Asymmetry Series* (IIGR, Queen's University, desde 2005), especialmente G. Laforest «The Historical and Legal Origins of Asymmetrical Federalism in Canada's Founding Debates: A Brief Interpretative Note» *Asymmetry Series* (8), IIGR, Queen's University 2005. La conocida *West Lothian question* (participación/inhibición de los representantes de los territorios dotados de regulaciones asimétricas en las instituciones centrales según cual sea la decisión a tomar, no parece provocar excesivos problemas en la mayoría de países (excepto, en su caso, en el Reino Unido), ya que el nivel político real de las asimetrías no es muy alto, y buena parte de las competencias son de carácter concurrente. Una visión general de las asimetrías *de iure* constitucionales, en R. Watts, «A Comparative Perspective on Asymmetry in Federations», *Asymmetry Series* 2005 (4), IIGR, Queen's University.

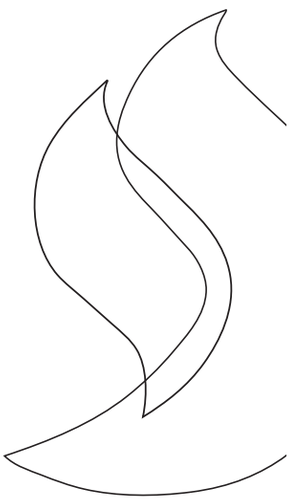
[18] Puede añadirse que un factor adicional para la construcción de una confianza federal en democracias plurinacionales es la existencia o no de una «cultura política federal» y de una «cultura política plurinacional» en el conjunto de la *polity.* La primera parece darse en aquellas democracias con una historia prolongada de vínculos institucionales federales. La segunda, más difícil en cuanto choca con el inherente proceso de *nation-building* presente en la práctica totalidad de los estados (sean federales o no), parece darse en aquellos estados establecidos más como una «unión» –concepto más pluralista– de entidades distintas que como una «unidad» concepto más monista. La aceptación de un proceso de secesión, por ejemplo, de alguna de las entidades subestatales parece más aceptada en el Reino Unido y Canadá, estados plurinacionales con un pasado común en el imperio británico, que en otros contextos. Se trata, pues, de un tipo de cultura política que no parece estar conectada con el carácter federal del estado. Estas dos cuestiones requerirían, sin embargo, un análisis pormenorizado de indicadores específicos.

[19] Se trata de movimientos a los que la teoría y la práctica federal deberán prestar una mayor atención que la llevada a cabo durante la época contemporánea.

[20] Vs Karmis D-Norman W, *Theories of Federalism. A Reader*, Palgrave Macmillan, New York-Houndsmills 2005. Vs también T. Hueglin, «Federalism at the Crossroads: Old Meanings, New Significance», *Canadian Journal of Political Science*, 36, 2, 2003.

[21] He desarrollado este punto en F. Requejo, *Multinational Federalism*... ops cit, 2005, cap 4.

[22] Vs. A. Gagnon-J. Tully (eds), *Multinational Democracies*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; U. Amoretti-N. Bermeo, (eds), *Federalism and Territorial Cleavages*, Johns Hopkins University Press, 2004; Gagnon-Guibernau-Rocher (eds) 2003, *The conditions of diversity in multinational democracies*, IRPP, Montreal, 2003.



La igualdad política compleja

Sr. Serge Champeau
Profesor de Filosofía. Burdeos. Francia

Currículum

Serge Champeau nació en 1950 y fue alumno de la Escuela Normal Superior de Saint-Cloud. Es profesor agrégé de Filosofía en Burdeos, en las Clases Preparatorias para la Escuela Normal Superior de Letras y Ciencias Humanas de Lyon.

Sus trabajos recientes conciernen la filosofía política contemporánea –artículos sobre Habermas, Dworkin, el altermundialismo, la democracia deliberativa, publicados en Commentaire, Cités, Raison publique–.

Ha traducido al francés *Morals by Agreement* de David Gautier, (*Morale et Contrat, Recherche sur les fondements de la morale*, Mardaga, Bruselas, 2000) y *La transformación de la política* de Daniel Innerarity (*La démocratie sans l'État. Essai sur le gouvernement des sociétés complexes*, Climats-Flammarion, Paris, 2006).

Ha publicado varios libros y artículos sobre las relaciones entre filosofía y literatura (en particular *Borges et la métaphysique y Ontologie et poésie*, Ediciones Vrin, París).

Sinópsis

El ideal de igualdad política, en su versión más alta, exige que cada ciudadano disponga de un poder de deliberación y de decisión igual al que tienen los demás.

Sin embargo forzoso es comprobar que los discursos que exhortan a establecer las condiciones de esta igualdad y a hacerla efectiva nos parecen cada día más vanos.

Si es así, no es que la realidad de las sociedades contemporáneas se vaya alejando del ideal democrático. Es más bien porque ese ideal se formula mal y no está a la altura de la realidad.

Los defensores del ideal democrático, en particular los teóricos de la democracia deliberativa, parten en efecto de una definición abstracta y utópica de la igualdad política. Al criticar esta definición, no quiero rendirme a la realidad política contemporánea y justificar las desigualdades políticas. Mi propósito es más bien mostrar que el idealismo y el empirismo políticos son como mellizos y que ni el uno ni el otro toman en serio la idea de representación.

La democracia moderna es necesariamente representativa. Pero no debemos olvidar por eso que la representación moderna ha de ser forzosamente democrática. Si se toman en cuenta esos dos principios del liberalismo político, se vuelve posible una crítica no utópica de las desigualdades políticas existentes, en nombre de una concepción más compleja de la igualdad política.

Una igualdad política compleja de este tipo es capaz de integrar las desigualdades constitutivas de la representación. Puede también llevar a proponer prudentemente la instauración de derechos y poderes políticos diferenciados para corregir las desigualdades políticas palmarias –por ejemplo, aquellas que, en Francia, excluyen a muchos jóvenes de la vida política y los llevan a adoptar formas de expresión política primarias y antidemocráticas–.

La igualdad política compleja

Los derechos propiamente políticos –derecho a votar y a elegir, junto con los derechos que condicionan su ejercicio– parecen, en nuestras sociedades democráticas, regirse por una sencilla regla: los mismos derechos para todos. La idea de que dichos derechos puedan, en su aplicación concreta, establecer ciertas diferencias entre ciudadanos parece a *priori* excluida.

El ideal de igualdad política se concibe incluso como algo que va más allá de dicha igualdad formal. En su versión más estricta, exige que todos los ciudadanos gocen del mismo *poder* de deliberación y de decisión.

Sin embargo, los discursos que predican la aplicación efectiva de dichas condiciones de igualdad parecen cada día más vanos. ¿Por qué razón? ¿Se debe acaso a que la realidad de las sociedades contemporáneas se aleja cada vez más del ideal democrático, o a que dicho ideal está mal planteado o no está a la altura de la realidad? Los defensores de la democracia optan por la primera explicación, al constatar, muy a su pesar, que la participación de todos en la vida política ha provocado la ruina de los ideales democráticos. La segunda explicación es la que yo voy a defender aquí.

No pretendo, no obstante, al rechazar una definición de igualdad política que considero abstracta e utópica, inclinarme ante la realidad política contemporánea. Sino demostrar que el idealismo y el empirismo son, en la política, hermanos gemelos que no se toman nada en serio, ni el uno ni el otro, la idea de *representación*. Tras resaltar los límites del ideal de igualdad política, que demasiado a menudo subyacen bajo las lamentaciones sobre el estado de nuestra democracia, analizaré las teorías realistas que, con afán de mantenerse fieles a los hechos, acababan a menudo por justificar la desigualdad política. Y para terminar, expondré la posibilidad de una crítica no utópica de la desigualdad política existente y la idea de una integración de la diferencia, en lo que se refiere a derechos y poderes políticos, en el ideal de igualdad política.

La igualdad política abstracta

La igualdad política ha sido siempre un concepto fundamental para los defensores de la democracia directa. Y sigue siéndolo hoy en día en sus versiones contemporáneas, las teorías de la democracia deliberativa –Gutmann y Thompson, Habermas–, que se han ido desarrollando a partir de los años 80 del siglo pasado, en reacción a las estrechas interpretaciones del liberalismo político y del republicanismo.

Conviene no subestimar los méritos de las doctrinas denominadas «teorías de la democracia deliberativa», ya que han puesto de relieve las carencias de las versiones liberales y republicanas clásicas de la democracia representativa, que priorizan la representación en detrimento de la democracia. Pero hay que reconocer que dichas teorías se basan en una serie de presunciones que los defensores liberales y republicanos de la representación, al igual que sus adversarios conservadores o demócratas más radicales, no han dudado en criticar.

La defensa de la igualdad política se fundamenta en efecto, demasiado a menudo hoy en día, en un concepto racionalista de la vida política, concebido como un intercambio de argumentos entre ciudadanos dotados de las mismas capacidades cognitivas, del mismo interés por la política, y esclareciéndose mutuamente en la deliberación. Dicho concepto, en efecto, toma en consideración, en cierta medida, las necesidades de la representación –la delegación del poder en cuerpos especializados de electos, incluso de expertos– y las condiciones efectivas de la política democrática contemporánea –la gran heterogeneidad

cultural de los ciudadanos, su interés por la política variable y en ocasiones limitado, la formación de opinión por los partidos y grupos de presión, el poder de los medios de comunicación, el recurso a la palabra estratégica, a la efectividad y a lo imaginario, más que a la argumentación racional–. No obstante, dichas necesidades y condiciones efectivas suelen ser a menudo contempladas como perversiones del proceso democrático o, en el mejor de los casos, como limitaciones externas del proceso. Dando así lugar a una subestimación de las desigualdades políticas que, desde los fundadores de la democracia representativa hasta los teóricos contemporáneos de la representación, han sido consideradas no como una inevitable vuelta de lo ideal a lo real, sino como constitutivas de la democracia moderna –desigualdades ligadas a la existencia de partidos que expresan los intereses de grupos y no de los individuos; a la estructura del debate político, diferente de la del debate científico; al reparto del poder y a su división; al papel de los expertos en las instituciones relativamente independientes del poder político; a la complejidad de las formas de decisión contemporáneas, a nivel europeo o mundial por ejemplo–.

Sin olvidar que dicho igualitarismo abstracto, a menudo atormentado por el fantasma de la democracia directa, no consigue valorar el impacto del cambio que implica la democracia *representativa* y subestima los efectos perversos que puede acarrear el proceso deliberativo que preconiza. Las teorías de la democracia deliberativa han sido objeto de numerosas críticas, no solo por parte de los conservadores, que han alertado del peligro, para los grupos dominados, de un repliegue elitista del debate político en un marco de reglas neutral y predeterminado, o incluso de los efectos negativos de una práctica generalizada e insuficientemente regulada de la deliberación (Sunstein). No debe sorprender, por lo tanto, que los teóricos aferrados a la igualdad política, deseosos de no oponer *representación* y *democracia*, se muestren desconfiados ante dicho igualitarismo abstracto (Walzer).

La justificación de la desigualdad política

Tocqueville, en *L'ancien régime et la révolution*, demuestra que el racionalismo abstracto –el de los filósofos franceses ilustrados y de los revolucionarios– y el empirismo que se inclina ante los hechos –el de la elite gobernante– se alimentaban mutuamente. Y podríamos decir lo mismo de los debates contemporáneos sobre la igualdad y desigualdad políticas. Como opina, acertadamente, P. Rosanvallon, las teorías igualitaristas han suscitado, como reacción, la aparición de teorías realitas y hasta cínicas.

Cabe distinguir, respecto a la cuestión de la igualdad política, tres versiones dentro de las teorías realistas: las que se limitan en recordar, en contra del retorno recurrente a la democracia directa, las exigencias de la representación política; las que justifican, en nombre de la igualdad política, las desigualdades políticas, no solo las constitutivas de la democracia representativa, sino también las que, por aferrarse a la diferencia de recursos o de información, se consideran a menudo como alteraciones o perversiones de la representación –David Estlund, por ejemplo– ; y, tercer grupo de dichas teorías, las que justifican las desigualdades políticas, no en nombre de la igualdad política, sino en nombre de otros ideales, como la eficacia en la toma de decisiones o la salvaguarda de las libertades fundamentales –Richard Posner, por ejemplo–.

Analicemos más detalladamente las dos últimas versiones de dichas teorías realistas.

Estlund, por ejemplo, acepta algunas desigualdades de poder, en nombre, por un lado, de la *calidad* política –la de las decisiones adoptadas–: intentar alcanzar una igualdad política estricta –limitando fuertemente, por ejemplo, la influencia de los ciudadanos más ricos, regulando estrictamente la financiación de los partidos políticos o la propiedad de los medios de información– implicaría reducir la cantidad total de la deliberación política, empobreciendo su calidad y la de las decisiones políticas. Estlund, por otro lado, acepta algunas desigualdades políticas, en nombre del incremento de la *influencia política* de cada ciudadano, con razonamientos complejos que pretenden demostrar que, a fin de cuentas, la desigualdad política podría reforzar el poder de cada cual –al igual que cierta desigualdad económica puede ser provechosa para todos–.

La justificación de las desigualdades políticas por parte de Posner es diferente, puramente pragmática. Los ciudadanos, en su opinión, no están educados –formados–, ni son activos ni racionales y actúan en función de sus propios intereses particulares. La única ventaja de la democracia, lo que la justifica, es el

feedback que constituye para los dirigentes –las elecciones son sondeos–. La democracia moderna representativa es necesariamente elitista: las decisiones son tomadas por los dirigentes, que tienen en cuenta la opinión de los ciudadanos a través de las elecciones y de otros medios. Desde esa perspectiva, las democracias contemporáneas funcionan satisfactoriamente, el pesimismo al respecto se debe exclusivamente a un concepto utópico de la democracia, cuya última versión es la teoría de la democracia deliberativa. La mediocridad del personal político y la pasividad de los electores no impiden la toma de decisiones. Las democracias modernas solo necesitan el *common* sense de los electores –«barrera contra los proyectos dementes»–, la *political ability* de los gobernantes y la *ordinary competence* de los funcionarios.

Sería por lo tanto un error rechazar *a priori* dichas teorías, ni tan siquiera la de Posner. Ya que tienen el mérito del realismo, de llamar por ejemplo la atención sobre los efectos perversos –la limitación de la financiación de los partidos políticos, por ejemplo, puede provocar el desvío de fondos hacia grupos extremistas, entorpecer el desarrollo de los partidos, favorecer a los electos en funciones; la limitación del *lobbying* puede otorgar excesivo poder a las minorías; incitar a los ciudadanos a participar en la política puede desviarles de otras actividades y dar lugar a luchas estériles y violentas por el poder–. Dichas teorías tienen también el mérito de recordarnos que no se debe convertir la igualdad política formal en un valor absoluto –se puede evitar la opresión de una minoría por la mayoría aceptando el principio de desigualdad política, por medio de un recorte electoral apropiado, por ejemplo, con el fin de otorgar mayor peso a los miembros de la minoría–.

La igualdad política compleja

Me gustaría, finalmente, demostrar que se puede superar la alternativa de la igualdad abstracta y de la desigualdad empírica.

Creo que dicha superación es posible, siempre y cuando se articulen las exigencias de la *democracia representativa* y de la *democracia deliberativa*. Lo que quiero decir es que si se toman en serio las teorías de la democracia deliberativa y su enérgica crítica de las carencias de las teorías liberales o republicanas clásicas, no queda más remedio que articular la representación y la deliberación, es decir profundizar el concepto de *democracia representativa* que, durante mucho tiempo y todavía hoy en día, ha sido visto por algunos como una contradicción en los términos. Pero la integración de la deliberación en la representación no modifica de forma sustancial el concepto de igualdad política. Desde el momento en que los ciudadanos participan, de una forma u otra, en el marco de la democracia representativa, en la elaboración de las decisiones, la igualdad política ya no puede ser una igualdad abstracta. Y tendremos que pensar en una igualdad política compleja que se articule, a distintos niveles, con la desigualdad política.

No voy a insistir en el primer punto, la exigencia contemporánea de articulación de la representación y de la democracia deliberativa. Tras los trabajos publicados por los teóricos de la democracia deliberativa y las numerosas críticas que han levantado, numerosas voces se han alzado para recordar que la representación es la forma moderna de la *democracia* y que, como tal, conviene cultivar la dimensión democrática que el liberalismo y el republicanismo clásicos, cada uno a su manera, tienden a subestimar. La principal razón de dicha exigencia contemporánea radica, en mi opinión, en el hecho de que la democracia ya no puede, hoy en día, ampararse en condiciones externas –las costumbres, la religión– y debe engendrar, por sí misma y a cada instante, para cada decisión importante, sus propias condiciones y conseguir contar con la *confianza* de una mayoría de ciudadanos –la simple *legitimidad* por la vía del voto ya no es suficiente–. Como afirma Nadia Urbinati, la democracia y la representación son complementarias y no antagónicas.

Me gustaría insistir sobre el segundo punto. La integración de la democracia deliberativa en la democracia representativa vuelve complejo el concepto de igualdad política, a tres niveles diferentes:

a) No insistiré en el primer nivel, aunque siempre resulta útil recordar el peligro, para la democracia, de subestimar las exigencias de la representación. La idea de que la delegación y división de los poderes y, por lo tanto, las desigualdades que ello implica, son esenciales para la realización del ideal de igualdad política es un argumento que han tenido que recordar diversos autores, en contra de las simplificaciones de algunos teóricos de la democracia deliberativa. Cabe recordar, asimismo,

que la igualdad política está más garantizada en un régimen representativo que en un régimen en el cual la intervención de todos en la vida política, a menudo de forma populista mediante sondeos o referendos, contribuye de hecho a otorgar mayor poder a los grupos de presión, debilitando el poder político colectivo de los ciudadanos. Pierre Rosanvallon insiste en que la «desmultiplicación de los niveles de representación», con más razón cuando va acompañada de una participación real de los ciudadanos en la elaboración de las decisiones, garantiza una igualdad política mucho más real que la de la democracia directa y de sus pobres sustitutos.

b) La desigualdad política, en una democracia representativa con participación de los ciudadanos, toma otra forma. La participación de los ciudadanos en la vida política, en una democracia representativa, va más allá del voto. Dicha participación se produce a distintos niveles: *control del poder político por parte de los ciudadanos en el espacio público* –lo que Pettit denomina oponibilidad–, diálogo con las instituciones técnicas especializadas –lo que supone la implantación de instancias ante las cuales los ciudadanos puedan expresar sus preferencias y controlar el trabajo de los expertos, aunque respetando su autonomía–, *formación del consentimiento* –en las instancias apropiadas, que obliguen al poder político a actuar solo después de que los ciudadanos hayan podido intercambiar sus argumentos y escucharse mutuamente–. El conjunto de dichas formas de participación es lo que define lo que Garry Stoker denomina, de manera muy expresiva, una *política para aficionados*. Lo que quiere decir es que, por un lado, la participación política de los ciudadanos, que es real en una democracia representativa que integre la democracia deliberativa, no es de misma naturaleza que la actividad ejercida por los políticos de oficio. Por otro lado, como ocurre en cualquier práctica aficionada, dicha participación es libre: «los ciudadanos quieren implicarse, pero a su manera, por medio de actividades intermitentes, parciales y esporádicas». De hecho, dicha participación resulta «distribuida de manera desigual», a pesar de que debemos esforzamos en establecer las condiciones de una participación igualitaria. Los ciudadanos de las democracias contemporáneas saben que la política es un oficio, pero consideran también que «el control por el pueblo puede convertirse en realidad, en algunos casos, en algunos temas y hasta cierto punto». Se ven como aficionados, en el mejor sentido del término: saben que dedican la mayor parte de su tiempo a su trabajo y a su familia, pero piensan que también tienen algo que decir. Solo cuando dichos aficionados confían en sí mismos, cuando llegan a entender las decisiones políticas, a controlarlas y a influir en ellas de alguna manera, es cuando depositan su confianza en los dirigentes. Lo que demuestra que la articulación de las dimensiones representativa y deliberativa de la democracia implica una segunda forma de desigualdad política, que, como en el caso de la primera, está orientada hacia el ideal de igualdad política.

Pero el deseo de alcanzar dicho ideal no presupone que los ciudadanos, utilizando la expresión de Skinner, *deban* cultivar las virtudes políticas y dedicar sinceramente su vida a la búsqueda del bien público. La auténtica igualdad política, cuyas vías son menos directas y menos coercitivas, se mofa de la virtud cívica heredada del republicanismo. La auténtica igualdad política es la de las sociedades democráticas liberales, que establecen las condiciones que permiten a los ciudadanos que lo deseen intervenir más o menos activamente en la vida política. Esta intervención es la única forma de evitar el populismo, que suscita crispación de cara a las versiones liberales o republicanas clásicas de la democracia.

c) La tercera forma de desigualdad política es también consecuencia de la articulación entre la democracia representativa y la democracia deliberativa. La complejidad de la vida social y política, en las sociedades democráticas contemporáneas, excluye necesariamente a ciertos individuos y grupos del circuito de los intercambios sociales y políticos. Las nuevas formas de vida política, a pesar de preconizar la participación de todos los ciudadanos, no dan voz a todos los grupos sociales. Como afirma G. Stoker, pueden incluso convertirse en obstáculos que dejan al margen de cualquier compromiso político a «los pobres, los menos formados, las minorías raciales y étnicas, incluso, en algunas sociedades, los jóvenes y las mujeres» –pueden incluso convertirse, para algunos privilegiados en «estilo de vida más que en compromiso serio»–. La democracia representativa contemporánea, la que integra la democracia deliberativa, debe, por consiguiente, comprometerse,

con la mayor prudencia, en la vía de la diferenciación de los derechos y poderes políticos. En cierto modo, es algo que las democracias representativas siempre han hecho –en los Estados Federales, en particular, el recorte electoral o un sistema electoral más o menos proporcional, una representación igualitaria de los Estados, sea cual sea su tamaño, han permitido corregir las desigualdades derivadas de la infrarepresentación de algunos grupos, colectividades o Estados–. Pero no siempre con el único objetivo de alcanzar una igualdad política más eficaz. Una de las tareas a las que se enfrentan las democracias modernas es la de explorar la idea de los derechos y poderes políticos diferenciados. Los teóricos ingleses y americanos de la tercera vía han avanzado algo en dicha dirección. En su último libro, Anthony Giddens propone a Gordon Brown medidas precisas para animar a los individuos, que se consideran no ciudadanos, a participar al debate público y defender así sus intereses.

En mi país, Francia, el problema crucial en materia de igualdad política no es, como en España o en Canadá, la representación de las identidades culturales nacionales o regionales –dejando Córcega a un lado–. Ni tampoco es, como en Estados Unidos o Canadá, la representación de las identidades étnicas. El problema ya no es, esencialmente, la representación política de las mujeres –a pesar de que la instauración de la paridad entre hombres y mujeres en el proceso electoral no haya conseguido hacer desaparecer todo rastro de desigualdad, se ha avanzado no obstante mucho en este aspecto–. El problema es, en mi opinión, la representación de los jóvenes en general –víctimas, en mayor medida que en otros países, del paro, del fracaso escolar, de la crisis de la vivienda, de la precariedad salarial– y, en particular, la representación de los jóvenes franceses de los barrios pobres, procedentes de la inmigración. No les corresponde a los teóricos establecer la forma precisa que debería tomar lo que Anne Philips llama *politics of presence* de los jóvenes en Francia. Me limitaré a decir que la exclusión de un número cada vez mayor de jóvenes del circuito político, junto con el desarrollo entre los jóvenes de formas de expresión políticas primarias, antidemocráticas, incluso violentas, exige por nuestra parte un gran esfuerzo de imaginación. Y no solo a nivel de la sociedad civil –para acabar con lo que Josuah Cohen denomina the *association déficit*–, sino también a nivel de la propia política –analizando en profundidad el recorte electoral, que puede favorecer a algunos grupos y desfavorecer a otros; fomentando públicamente debates y foros entre los jóvenes, incluso con la aplicación de medidas públicas específicas; planteándose la posibilidad de crear instancias consultivas de jóvenes por iniciativa de las Regiones, de la Asamblea Nacional o del Senado–. En la misma medida en que la representación proporcional de los partidos me parece, en el contexto francés, una idea discutible y peligrosa, considero necesario garantizar la defensa de los intereses de los jóvenes con su presencia real en las instancias políticas, al igual que se ha hecho con las mujeres, para corregir una desigualdad política flagrante. Una política provisional de la diferencia me parece, en este caso, posible además de necesaria, pero sin perder de vista su principal objetivo, que no es el de la defensa de una identidad cultural, sino de la participación igualitaria de los jóvenes en la vida política.

Y para concluir, me gustaría demostrar cómo las vías susceptibles de hacer realidad la igualdad política son indirectas. Y, en mi opinión, pasan por:

1) La representación, es decir la división del poder –el necesario reparto del mismo y a la vez cierta dispersión, por la cual el poder limita al poder–.

2) La aplicación de medidas tendientes a atenuar las diferencias de influencia entre ciudadanos, las derivadas del dinero y de la cultura –siendo el infierno político un lecho de buenas intenciones, es esencial recordar que se trata de una cuestión empírica: el mérito de las teorías realistas de Estlund y Posner reside precisamente en el hecho de recordarnos que los mecanismos políticos, al igual que los mecanismos económicos, pueden acarrear efectos perversos–.

3) La satisfacción de la exigencia contemporánea de participación de los ciudadanos en la elaboración de las decisiones, a distintos niveles, según una intensidad variable y en base al libre albedrío.

4) La aplicación prudente y experimental de medidas diferenciales, con el fin de reducir la desigualdad propiamente política, es decir la marginalidad –derivada, entre otras cosas, de los propios avances de la democracia representativa y participativa– de los grupos e individuos, que acaban comportándose y considerándose como no ciudadanos. Como afirma Michael Walzer, en su último libro,

los excluidos son los expulsados a la vez de todas las *esferas de justicia*: la esfera económica, la de la educación, la del *welfare state* y también la de la política. Y la lucha contra la exclusión pasa por la reintegración de todas las esferas a la vez, empezando por la de la política, que es la que permite a los excluidos hacer oír su voz: «La inclusión empieza por la ciudadanía y dicha inclusión es un valor que, cuando es reconocida en la esfera de la actividad política democrática, puede extenderse al conjunto de las demás esferas».

Bibliografía

Benhabib, Seyla (ed.)
Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political. Princeton University Press, 1996.

Cohen, Josuah
«Procedure and Substance in Deliberative Democracy», en Benhabib, *Democracy and Difference*.

Estlund, David
Democracy. Blackwell: Malden and Oxford, 2002.

Giddens, Anthony
Over To You, Mr Brown. Londres: Polity, 2007.

Gutmann, Amy and Thompson, Dennis
Democracy and Disagreement. Belknap Press: Cambridge, 1996.

Habermas, Jürgen
«Au-delà du républicanisme et du libéralisme, la démocratie délibérative», en *Raison Publique*, n° 1, 2003.

Philips, Anne
«Dealing with Difference: A Politics of Ideas and a Politics of Presence», en Benhabib, *Democracy and Difference*.

Posner, Richard
Law, Pragmatism and Democracy. Harvard U.P., 2005.

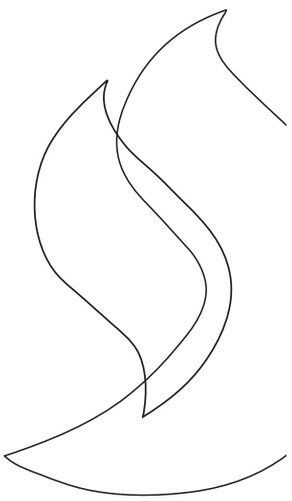
Rosanvallon, Pierre
La contre-démocratie. París: Seuil, 2006 y *La démocratie inachevée*. Gallimard, 2003.

Stoker, Gerry
Why Politics Matters. Nueva York: Palgrave, 2006.

Sunstein, Cass R.
Free Markets and Social Justice. Nueva York: Oxford, Oxford U.P., 1977 y *Designing Democracy.* Nueva York Oxford: Oxford U.P., 2001.

Urbinati, Nadia
Representative Democracy. Principles and Genealogy. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

Walzer, Michael
Politics and Passion. New Haven and London: Yale University Press, 2004.



Observaciones sobre las ideas del criollismo

Dra. Ludivine Thiaw-Po-Une
Universidad de la Sorbona. París. Francia

Currículum

Nacida el 17 de abril de 1977 en Saint-Denis de la Isla de la Reunión, es Doctora en Filosofía por la Universidad de la Sorbona.

Ha sido asesora de la Misión Ministerial, La cultura general en las formaciones universitarias, agregada temporal de Enseñanza y de Investigación (ATER) en la Universidad de París-Sorbona, Asesora Científica del Observatorio Europeo de Políticas Universitarias y co-responsable del Seminario La Universidad entre el Estado y la sociedad.

Asimismo, ha sido directora de Estudios en el Observatorio Europeo de Políticas Universitarias y directora de cursos como Management, comunicaciones y sociedades, así como en la Universidad de París-Sorbona.

Ha recibido el premio Louis Cros otorgado por la Academia de las Ciencias Morales y Políticas por su trabajo El Estado democrático y sus dilemas: el caso de las universidades.

Entre sus publicaciones cabe destacar: *La Philosophie*, con un CD-Rom, en colaboración con A. Renaut, P. Savidan y J.-C. Billier, *Questions d'éthique contemporaine*, bajo la dirección de Ludivine Thiaw-Po-Une (43 colaboradores), *L'État démocratique et ses dilemmes: Le cas des universités* y *Encyclopédie de la culture politique contemporaine*, 3 tomos, Éditions Hermann, coordinadora de los tres volúmenes, responsable del tomo III (Théories), mayo de 2008.

Sinópsis

En base al estudio de las sucesivas tendencias observadas en el pensamiento antillés de la criollidad –Césaire, Glissant, Chamoiseau, Confiant, Bernabé–, se pretende poner de relieve la manera en qué los escritores criollos han experimentado varios conceptos sobre la identidad cultural, susceptibles de constituir una alternativa al universalismo abstracto.

Entre la negritud de Césaire y el diferencialismo del *Elogio de la criollidad* –Chamoiseau, Confiant, Bernabé–, el concepto de identidad rizomática, acuñado por Édouard Glissant, parece la mejor forma de ofrecer una figura no esencialista y no diferencialista de cómo reequilibrar el universalismo, teniendo en cuenta la diversidad.

Observaciones sobre las ideas del criollismo

Me gustaría iniciar mi intervención con unas reflexiones sobre algunas representaciones de la identidad cultural cuyo elemento común es que proceden de la experiencia de la criollidad, algunas de las cuales nos pueden, en mi opinión, ayudar más a pensar en términos de diversidad. En el debate sobre la criollidad, los pensadores antillanos que voy a mencionar han explorado, en un periodo de 60 a 70 años –el equivalente a dos generaciones–, sin ser necesariamente conscientes de ello, múltiples posibilidades de representación de la identidad cultural: toda una serie de representaciones, válidas también en otros contextos relacionados con la identidad, criolla o no. Y lo que pretendo hacer es esbozar, en base a dichas ideas, una especie de tipología de las representaciones de la identidad cultural.

El elemento común de todas esas ideas de criollidad, y que voy a explicar aquí, tanto si proceden de las Antillas como del Océano Índico, es el fenómeno de criollización. Conviene recordar que se denomina originalmente «créole», derivado del antiguo término español *creollo* o *criollo*, trasladado posteriormente al francés e inglés, a una persona blanca de origen francés, español o portugues, nacida en una colonia europea, en una región colonizada por un país europeo, por oposición a los franceses, españoles o portugueses nacidos en la metrópolis, en Europa. Por extensión, se utiliza también el término de «criollo» para designar a una persona que ha vivido, en esas dos regiones del mundo, un proceso de criollización, es decir de mestizaje, con toda la dimensión cultural y lingüística que ello implica. En ese sentido, en las Antillas o en la Isla de la Reunión, toda la población, tras siglos de mezcla de razas y culturas, es criolla, salvo los franceses oriundos de la metrópolis y no mestizados. Sin entrar en detalles, para no complicar demasiado las cosas, se podría decir, simplificando, que en dichas regiones o países es criollo todo aquél que no es metropolitano, utilizando un término relacionado con la colonización, o descendiente directamente y exclusivamente de metropolitanos. Pero dicha definición negativa, por hacer referencia a un término relacionado con la colonización, no satisface evidentemente a los pensadores de la criollidad, que ciertamente van a integrar en su reflexión la cuestión de la colonización, pero que van a intentar pensar la criollidad en base a sí misma, como identidad propia y, en particular, como identidad cultural y lingüística propia.

Los distintos conceptos de la criollidad son esencialmente de tres tipos: el primero es el que recoge en su obra el martiniqués Aimée Césaire, fallecido el pasado mes de abril, que aborda el tema ya en los años 1930; el segundo es el concepto de identidad ilustrada, puesto de relieve en los años 1980-1990 por tres autores antillanos, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant, nacidos en los años 1940-1950 y que publicaron juntos en 1990 su conocido ensayo titulado *El elogio de la criollidad*; el tercero es la posición de un autor más joven que Césaire pero mayor que los autores del *Elogio de la criollidad*, Édouard Glissant, martiniqués como Césaire, nacido en 1928, mientras que Césaire nació en 1913.

No voy a analizar estos conceptos en orden cronológico, sino más bien lógico, empezando por Césaire, es decir por la idea más antigua de la criollidad, pero intercalando algunas referencias a Glissant y otros autores del *Elogio de la criollidad* en la medida en que, tras el concepto de Césaire, los otros dos son, en el fondo, intentos de ir más allá de la idea de Césaire: dos figuras post-cesarianas, en parte emparentadas o aparentemente emparentadas, puesto que los autores del *Elogio de la criollidad* se consideran discípulos de Glissart, pero solo aparentemente, puesto que Glissart rechaza dicha filiación –más adelante veremos por qué–.

Última observación previa –y esta vez la última, de verdad–, con estas tres figuras de la criollidad, no pretendo en absoluto agotar el tema, puesto que habría también que mencionar –lo veremos más adelante– el caso de Frantz Fanon, nacido en La Martinica en 1925, que también ha intentado superar

el concepto de identidad de Césaire, pero de un modo menos cercano a nosotros, en la medida en que las ideas de Fanon estaban muy influenciadas por su postura de resistencia al colonialismo y, en especial, de resistencia de tipo tercermundista. Por esa razón, por ese elemento histórico de contextualización que impregna la teoría de Fanon, no me adentraré en ella hoy aquí.

Y vuelvo a la figura matricial de Aimée Césaire.

Como todos sabemos, la noción de negritud acompaña toda la trayectoria de Aimé Césaire. Conviene, por lo tanto, analizarla atentamente.

Dicha noción de negritud tiene que ver no solo con una identidad negra revindicada en todo lo que pueda tener de irreductible, sino también con una cultura cuya defensa y protección proporcionan las principales tonalidades al discurso político de Césaire. Una noción que ha sido posteriormente profundizada por Senghor, que opone la «razón helena» a la «emoción negra», más tarde discutida –como veremos más adelante– por Édouard Glissant, y acertadamente definida por Jean-Paul Sartre como «una negación de la negación del hombre negro».

Dicha figura, que afirma negando lo negado por una identidad, es ante todo una figura de rechazo. La negritud, en particular en el libro de Césaire titulado *Discurso sobre el colonialismo*, se presenta como el rechazo de la ocultación y de la asimilación. Para Césaire, es el producto de una experiencia que va a dar el tono a toda su obra, es decir, la experiencia del exilio, la experiencia, en el exilio, de la potencia colonial y, finalmente, la de la formación de las elites surgidas de dicha potencia colonial.

Tras superar las pruebas de selección, Césaire entra en la Escuela Superior de la calle d'Ulm en 1936 y empieza a redactar su *Cuaderno de retorno al país natal*, que dedica a André Breton, como testimonio de su adhesión al surrealismo. Dicho texto, publicado en 1941, precede el retorno de Césaire a La Martinica, tras más de cinco años de exilio.

«Mi boca, escribe, será la boca de las desgracias que ya no tienen boca, mi voz, la libertad de los que se hunden en la celda de la desesperación». Fórmula que indica el alcance eminentemente político de la obra y del planteamiento de Césaire. Liberar la palabra, una palabra informada, liberando así al pueblo marcado por la dura prueba de la colonización, que deja entrever las heridas y oportunidades demasiado pronto olvidadas: ese es el proyecto de Césaire. Césaire pretende ser el heraldo de una civilización adormecida, privada de sus oportunidades por una colonización de la que resalta y critica los efectos nefastos. Evocando, por ejemplo, el «viejo silencio supurando pústulas templadas, la horrible inanidad de nuestra razón de ser», que acaba, por sí sola, con todas las reivindicaciones de un pueblo mudo.

El silencio de un pueblo negro y, por lo tanto, apagado por la colonización, porque no ha sabido expresar sus especificidades junto con su cólera y su indignación, eso es lo que Césaire busca superar, infundiendo a los suyos una palabra y un discurso, es decir, la voz de la libertad. Lo que pretende hacer surgir es la paradoja de una inercia enternecedora y de un grito de rebelión no consumada.

En ese sentido, algunos pasajes del *Cuaderno de retorno al país natal* reflejan bien el tono y la idea de su planteamiento –voy a leer algunos extractos, que están destinados a ser leídos, pero que yo quiero no obstante que escuchen–: «Y en esa ciudad inerte», escribe Césaire, «esa multitud ruidosa ignora su propio grito, como la cuidad ignora su propio movimiento, su sentido, despreocupándose, sin reparo, de su auténtico grito, el único que realmente desearíamos oírle gritar, el único realmente suyo; el que se refugia en la profundidad de la oscuridad y del orgullo, en esa ciudad inerte, con esa multitud que ignora su grito de hambre, de miseria, de rebelión, de odio, esa multitud tan locuaz y muda a la vez». Esto nos da una idea de la escritura de Césaire. Y, para un pueblo callado, para un pueblo que no ha sabido aprovechar la oportunidad de su grito y para unas islas cuya fauna y flora no han podido afirmarse, Césaire alimenta, ya en sus primeros escritos, el proyecto de una emancipación a la altura de sus posibilidades hundidas.

En lo que denomina «un canto» se percibe claramente una voluntad de protesta, la que no se ha producido en ausencia de la palabra. Una palabra protestataria que Césaire construye por medio de una poesía nostálgica, afectuosa, pero también marcada por la desesperación de ver a un pueblo entero presa de su mutismo. «Recuperaré el secreto de las grandes comunicaciones y de las grandes combustiones», escribe

como preámbulo de su proyecto de vuelta, de su proyecto de liberación, de ese proyecto de exultación política que no disimula. En víspera de la ocupación –estamos a finales de los años 1930–, Césaire, con la mirada puesta en su lugar de origen, La Martinica, está a punto de volver a su isla. «Partir. Mi corazón hervía de generosidades enfáticas. Partir […] llegaba sencillamente y joven a ese país, que era el mío, y diría que a ese país cuyo limo forma parte íntegra de mi carne: Durante mucho tiempo he estado vagando y vuelvo ahora al horror desertado de sus heridas».

En 1939, en pleno cruce de colonización y de expansión devastadora del nazismo, Césaire deposita todas sus esperanzas en la poesía de la reconciliación, del rechazo del aniquilamiento, una poesía de la libertad. Se trata, en primer lugar, de una reconciliación personal con un país en cierto modo abandonado, pero se trata asimismo de un rechazo del aniquilamiento por parte de la historia y del rechazo a vivir un vida predestinada, contra la que nada se puede hacer. Césaire decide afirmar la libertad, último tesoro político que queda por liberar, con ese primer acto de literatura que representa para Césaire el *Cuaderno de retorno al país natal*, esa libertad de la que Breton dice, en el prólogo de la edición de 1947, que resulta ser la «piedra filosofal» desde que sabemos que ésta «ya no es oro».

Con su *Discurso sobre el colonialismo*, en 1955, inaugura un tono más virulento en contra de las políticas coloniales. Intentando responder a la pregunta acerca de si «la colonización ha realmente permitido el contacto», si «de entre todas las maneras de establecer ese contacto» ha sido o no la mejor, Césaire pretende demostrar que la colonización no conduce a la civilización, que no garantiza valor alguno que realmente podamos calificar de «humano». Para responder a la pregunta de «¿Qué es la colonización?», Césaire decide mostrar, en primer lugar, lo que no es, es decir, lo que nos gustaría que fuese, pero que no es en realidad. En base a dicha perspectiva crítica totalmente asumida, Césaire denuncia, en su *Discurso sobre el colonialismo*, lo que concibe como una «hipocresía colectiva»: convencer indebidamente de que la colonización es proveedora de civilización.

Y mencionaré alguna cita más: «¿Colonización y civilización? La maldición más común en la materia es dejarse embaucar de buena fe por una hipocresía colectiva, muy hábil planteando mal los problemas para mejor legitimar las odiosas soluciones aportadas». En la lista de esas malas soluciones, cabe incluir, explica Césaire, cualquier justificación basada en la filantropía. Tampoco se trata de pretender detectar una supuesta voluntad de «hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía». Cualquier interpretación de la colonización basada en el modelo, que Césaire considera falsificador, de la evangelización o extensión del derecho, nos desvía del sentido final del gesto colonizador. «Deberíamos analizar ante todo, escribe, la manera en que la colonización se esfuerza en *descivilizar* al colonizador, en *embrutecerlo* en el sentido propio del término», resaltando así lo que considera una de las características de la colonización. Césaire añade: «colonización=cosificación». Entre el embrutecimiento del colonizador y la cosificación del colonizado se situaría todo lo que no se dice de la colonización. Acostumbrado a ver la bestia en el otro, el colonizador se convierte asimismo en bestia, explica Césaire. Como «Civilización de la barbarie», y no civilización auténtica, la colonización nos llevaría por lo tanto insidiosamente a admitir una especie de embrutecimiento mutuo.

Defensor de una interpretación de la colonización como expansión económica, que lleva la marca de una sociedad capitalista, Césaire arremete contra las declaraciones del Mariscal que conquistó Argel en 1830, Bugeaud: Es «necesaria una gran invasión en África, escribía Bugeaud, algo parecido a lo que hacían los francos y los godos». Césaire denuncia ese gesto de expansión colonial, en el caso de Argelia, comparando al Mariscal con el demonio de Hitler, con el fin de poner de relieve lo absurdo del espíritu de conquista que anima dicho proyecto colonizador.

Embarcado así en una virulenta crítica de la colonización, Césaire arremete asimismo contra un famoso autor de la época, Carl Siger, que escribía en su *Ensayo sobre la colonización*: «Las colonias pueden, hasta cierto punto, servir de válvula de escape para la sociedad moderna. Y esa utilidad sería ya, en sí misma, inmensa». A lo que Césaire replica que la colonización no puede resultar útil a la sociedad moderna, ya que no va a permitir desarrollar fuera lo que la potencia colonial no puede conseguir en su propio territorio. Más allá de la monstruosidad inicial que impulsa el deseo de conquista, Césaire recalca que si la clave del proceso de colonización reside en alguna civilización, solo podría tratarse de una «civilización de la barbarie», que al ir emparentada con un embrutecimiento mutuo nos alejaría de cualquier civilización. Seguridad, cultura

o juridismo, ninguno de estos valores queda garantizado por la colonización, explica Césaire: «Entre colonizador y colonizado, solo hay lugar para el trabajo forzado, la intimidación, la presión, la policía, el impuesto, la vulneración, las culturas obligatorias, el desprecio, la desconfianza, la altanería, la suficiencia, la zafiedad de las elites descerebradas, de las masas envilecidas».

A esta segunda idea de la colonización –la primera era su relación con un proyecto de expansión económica; la segunda, acabamos de verlo, es el rechazo de ver en ella un proceso de civilización–, Césaire añade una tercera, como prolongación de su tesis y emblemática para toda su generación: el concepto de identidad. Césaire subraya que, en la relación entre colonizador y colonizado no se establece contacto alguno, sino únicamente «relaciones de dominación», como instrumento de producción, el colonizado se ve privado de sus posibilidades y, en particular, de lo que constituye su identidad. La identidad sustraída, la identidad trabada, la identidad sofocada se convierte en la vía que lleva al tema principal de la obra de Césaire: la exaltación de una identidad negra, de su grandeza y de su civilización –la grandeza y la civilización de lo que Césaire denomina negritud–.

Acuñada con la colaboración de Léopold Sedar Senghor, la noción de negritud engloba toda una serie de conceptos de la identidad negra muy diversificados. La que defiende Césaire, que es más bien una identidad rebelde, no es exactamente la de Senghor, que defiende un concepto más relacionado con la comunicación que con la rebelión –una identidad en búsqueda de un reconocimiento pacificado–.

Entre Senghor, defensor de una identidad negra pero serena, y Césaire, partidario de una negritud rebelde, se podría considerar que –y lo veremos más adelante– la opción elegida por Édouard Glissant actúa no solo como apaciguadora de las luchas que subyacen en los textos de Césaire, pero también como profunda renovación de la tesis de Senghor de una identidad apacible por haber sido simplemente reconocida. «No pretendo desarrollar un "ideal", como el de la Negritud de Césaire o de Senghor», declara Glissant –*Entrevistas*, noviembre de 1999, L'Harmattan–. Y añade: «África no es algo que uno se pueda apropiar; tiene sus propias historias y problemas». En uno de sus comentarios sobre su propia novela *Sartorius* (1999), Glissant va incluso más allá afirmando: «La Negritud, que es muy noble y muy generosa, es un insulto a África, porque ésta tiene derecho a elegir lo que quiera». Para explicar su rechazo –insistiré en ello más adelante– de cara al *Elogio de la criollidad*, declara: «He sentido mucho mayor entusiasmo por la idea de criollización, por esa idea de proceso continuo –en oposición a la criollidad–, no estereotipado y que no desemboca en algo absoluto ni en esencia alguna, sino en un estado en perpetuo devenir». Con estos términos, Glissant se distancia de Césaire: no solo la identidad que hay que concebir ya no es, tras el fin de la colonización, una identidad rebelde, sino que la figura de la identidad reconocida –la negritud apaciguada de Senghor– ya no le satisface, porque se presenta como algo absoluto, como una esencia, como una naturaleza, cuando se trataría más bien –de momento solo me limitaré a mencionarlo– de concebir –luego veremos por qué– la identidad como un proceso, como un devenir.

Intentemos comprender ahora, en una segunda fase, ese distanciamiento de la temática de la negritud y, para ello, sigamos el planteamiento de Glissant, que nos permitirá enlazar el debate con los autores del *Elogio de la criollidad*.

Novelista, poeta, autor dramático, Édouard Glissant, cuyo nombre se baraja desde hace años como posible candidato al Premio Nóbel de Literatura, es también uno de los pensadores más originales de la identidad. Partiendo de una reflexión sobre su propia identidad antillana, ha renovado profundamente la noción de pertenencia, rechazando tanto –y cito– «el universo de lo Mismo abundantemente impuesto por Occidente» como el concepto de identidad encerrada sobre sí misma, petrificada o estancada en su diferencia. De lo Mismo a lo Diverso, según sus propias categorías, nos invita a aprender de los «pueblos que han arrancado al mundo su derecho a la presencia» cómo estamos viviendo lo que el llama un profundo «cambio civilizacional».

Para explicar esa reconfiguración de la identidad a través de Glissant, tengo que precisar, en primer lugar, lo que acabo ya de dejar entrever, es decir, el posicionamiento de Glissant de cara a lo que ya habían forjado en este terreno otros pensadores antillanos que ya he mencionado: Césaire y Fanon.

Nacido en 1928 en La Martinica, Édouard Glissant se adentra en el fondo de lo que él mismo denomina una «situación bloqueada». Una expresión que utiliza, en 1981, en el título del primer capítulo de su

Discurso antillano –«A partir de una situación bloqueada»–, con el fin de explorar los dos planteamientos seguidos hasta entonces por los intelectuales antillanos para atribuir a su pueblo una palabra, una voz o un discurso: dos planteamientos encarnados por Aimé Césaire y Frantz Fanon, que toman la forma de lo que él determina como «Rodeo».

El «Rodeo» para Césaire está vinculado a su concepto de la negritud, que vertebra su lucha por el reconocimiento de la causa antillana y que hace que el autor del *Discurso sobre el colonialismo* (1955), que ya tenía previsto en los años 1930 «volver al país natal», sea, según Glissant, más popular en Senegal que en La Martinica.

«Rodeo» es también el de Frantz Fanon, autor de los *Condenados de la Tierra* (1961), que desplaza el terreno de batalla y encuentra en Argelia –país al que emigra–, en la lucha armada contra los colonos, el símbolo de cualquier planteamiento emancipador de los pueblos colonizados.

Esforzándose en huir de lo que había sido la negritud para el primero y la adhesión a una causa como la de Argelia para el segundo, Glissant pretende defender que el «Rodeo solo es una astucia rentable si consiste no en una vuelta al sueño de origen, al Uno inmóvil del Ser, sino en una vuelta al punto de complejidad, del que nos habíamos alejado necesariamente; y ahí es donde, a fin de cuentas, debemos situar los componentes de la Relación, o morir». La reflexión debe, por lo tanto, hacernos volver a la propia experiencia antillana, a lo que expresa, a la figura de la identidad que desvela y que transmite la propia categoría de Relación.

Y para llegar a dicha categoría, seguiré con el planteamiento de Glissant, haciendo referencia a lo que él define como la «morbilidad general» de la situación antillana y de la martiniquesa en particular.

Dos elementos principales se desprenden del marco planteado por Glissant.

En primer lugar, la categoría de alienación, a menudo evocada, incluso por Césaire, para explicar el fenómeno colonial, solo es utilizada en este caso con moderación. Inmerso en una relación no interesada, desprovista de sentido, en un trabajo que no organiza y en el que solo participa a la fuerza, la única relación personal del esclavo con la herramienta de su trabajo es prácticamente la de la frustración de no poder utilizar el machete como arma. No cabe esperar, en tales condiciones, ningún efecto a largo plazo de dialéctica alguna entre dueño y esclavo.

En segundo lugar, más que apostar por tales efectos, el planteamiento de Glissant, aunque concede un lugar importante a lo que podía ser una «lucha de clases» cuyo reto sería «plantear la cuestión nacional de la independencia del circuito económico», se ha centrado más en los efectos culturales de la colonización. En el corazón de la «experiencia antillana», Glissant sugiere la eventualidad de que «la colonización francesa en La Martinica alcance el estadio supremo de cualquier colonización, que consiste en despersonalizar completamente a una comunidad, que es absorbida por un cuerpo exterior», por pura y simple asimilación del Otro en sí Mismo. En cualquier caso, en cierto sentido, la colonización de La Martinica sería uno de los mayores éxitos de la historia moderna, si medimos el éxito precisamente en función de la reducción de lo Diverso. Pero, ¿podemos realmente hablar de verdadero éxito, teniendo en cuenta que el proceso se lleva a cabo al precio de la «despersonalización» de un pueblo?

Y este es precisamente el lado más original y más «universal» de la contribución de Glissant de cara a la definición de una alternativa a cualquier política de asimilación –me refiero a la parte de su reflexión más irreductible del caso de la criollidad en el sentido estrictamente geográfico e histórico, que ya he mencionado–. Glissant rechaza en efecto –y voy a explicar de qué manera–, como alternativa a la despersonalización, el gesto que consiste en simplemente afirmar una diferencia pura –en este caso, en forma de concepto esencialista o naturalista de la «criollidad»–. Propone sustituirlo por una profundización del proceso de criollización entendido ante todo como un mestizaje cultural. En tal caso, no cabe pensar la alternativa de lo Mismo en términos de Diferencia, sino más bien de Relación.

Y voy a explicar ahora por qué, de esa manera, Glissant me parece haber renovado profundamente la idea de identidad cultural. El principio de dicha renovación consiste, en mi opinión, en que aleja la representación de la identidad tanto de las insuficiencias del universalismo abstracto, cerrado a las diferencias,

como de un diferencialismo radical, encerrado en la afirmación de una identidad propia. Para demostrarlo, voy a intentar desvelar, en base al ejemplo de la antillanidad que Glissant explora antes que nada, la fórmula de ese impresionante intento.

Para el pueblo antillano, en su intento de preservar lo más irreductible que posee, Glissant concibe en realidad una identidad distinta de la negritud y de la criollidad. Analicemos esa doble distinción, que es también una doble discusión.

La discusión más interesante, por inesperada, es la planteada por Glissant respecto al ensayo de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant, *El Elogio de la criollidad*. Dicho ensayo, publicado en 1990, que dio mucho que hablar en las Antillas, se reclama tanto del *Tratado del Todo-Mundo* (Glissant, 1993) como del *Cuaderno de retorno al país natal* (Aimé Césaire, 1939). Hasta el punto de que dicho *Elogio de la criollidad* le está expresamente dedicado. A pesar de que Glissant reprocha con vigor al *Elogio de la criollidad* la manera en que las tesis defendidas en dicho ensayo esencializan la identidad.

Intentemos comprender, para avanzar, de lo que parece, según él, carecer dicho panfleto identitario: lo que él entiende por identidad cuando hace referencia a la «antillanidad». En efecto, a partir de ese desacuerdo podemos intentar desvelar lo que pretende Glissant cuando incita a pensar la identidad en términos de «relación».

Tres son los ámbitos de dependencia analizados por los autores del *Elogio de la criollidad*: la dependencia cultural, la dependencia política, la dependencia económica. Las tres relacionadas con factores considerados paralizantes para que pueda surgir finalmente, a través de la escritura y de la literatura, una cultura.

Para los autores del ensayo, publicado en 1990, el compromiso de Césaire, al poner de relieve las diversas dominaciones sufridas durante siglos de colonización, se aparenta claramente a una liberación política. Sin embargo, no bastaría para poder afirmar la existencia de una identidad estética y, más ampliamente, cultural: lo bello, por ejemplo, solo es considerado como tal porque ha sido declarado bello por Europa, que busca en lo bello la afirmación de lo universal y la experiencia estética sigue siendo una experiencia de desposeimiento. Césaire, con su discurso contra el colonialismo, ha ciertamente establecido una condición necesaria para pensar la cultura de un pueblo. Pero sin establecer, porque solo substituye una ilusión –la europeanidad– por otra homogeneizante –la negritud–, la condición suficiente para la construcción, distante tanto de la negritud como de la europeanidad, de una identidad verdaderamente distintiva.

Y esa identidad antillana distintiva es la que los autores del *Elogio de la criollidad* definen en términos de criollidad. Definición que, a pesar de presentarla como una «especificidad abierta» es considerada demasiado rígida por Glissant. Frente al concepto de identidad como rearraigamiento de un pueblo a un origen y una historia determinados, sugiere otra representación, que denomina «identidad rizoma» o «identidad archipiélago» –según las categorías que retoma de Deleuze, pero sacándolas fuera del contexto postmoderno de éste–. No se trata, por consiguiente, de una identidad única, que solo opone a la del otro la fórmula de su propia diferencia, supuestamente definida para siempre en términos de naturaleza o de historia, sino más bien de una identidad concebida a lo largo de todo un proceso de identificación, de constitución de sí misma, resultado del cruce de varias historias y de varias culturas.

Respecto a dicha representación de la identidad, lo original en la forma de pensar la antillanidad –y, en general, la identidad– reside en Glissant en el hecho de abordar la criollidad en términos de criollización, es decir más como un proceso, cuyo núcleo central es precisamente el mestizaje de culturas, que como una naturaleza o una esencia.

En una entrevista realizada en enero del año 2000, sobre la «criollización cultural del mundo», Édouard Glissant rechaza abiertamente que los tres escritores de la criollidad, antes mencionados, puedan legítimamente declararse discípulos suyos. En contra del gesto de esencialización que acompaña el concepto inmóvil y rígido de criollidad, hablar de criollización es, para él, concebir un proceso que implica el mundo en su totalidad, con una cultura cuya singularidad incluye la transversalidad. Solo puede haber criollización con el paso recíproco de una cultura a otra y con el surgimiento, al amparo de dicho paso recíproco, de una dimensión nueva de la existencia, en la que se mezclan identificación y diferenciación: una dimensión

de entrelazamientos que la afirmación de una esencia, inscrita en el concepto de criollidad, tendería por el contrario a paralizar.

De lo que se deduce asimismo otra percepción de la cuestión lingüística. El *Elogio de la criollidad* sostiene que, afirmando una identidad lingüística distintiva, la de la lengua criolla, la criollidad genera «una aniquilación de la falsa universalidad, del monolingüismo y de la pureza». Glissant considera, sin embargo, que es el «multilingüismo» el que, por sí mismo, «se abre a otras problemáticas originales de relación lingüística»: la criollización de una lengua, es decir su mestizaje con otra, ya no se concibe como la afirmación de una diferencia encerrada sobre sí misma, se abre, por el contrario, a la inmensidad de lo diverso. Y esa apertura es la que pretende expresar la noción de Relación de Glissant, que voy a intentar esbozar, en la última parte de mi intervención, esa verdad última de la noción de identidad.

La metáfora del enraizamiento surge espontáneamente en la mente al referirse a la dimensión colectiva de nuestra identidad. Mientras la dinámica de globalización uniformiza a los individuos alejándolos de sus pertenencias, ¿es acaso necesario –y esa es la cuestión– resistir a la aparición de un «pequeño mundo descolorido y plano», como decía Rimbaud, para proteger la diversidad? ¿Es necesario rearraigarnos en identidades distintivas? Pregunta a la que intenta responder Édouard Glissant cuando menciona los requisitos que debe cumplir un pensamiento que no está dispuesto a sacrificar el reconocimiento del arraigo en pro de dicha apertura al otro, sin el cual un humanismo digno de ese nombre corre el riesgo de desaparecer.

El cambio civilizacional que atraviesa la historia de los hombres, Glissant lo reinterpreta en términos de encuentros entre lo Mismo y lo Diverso. Un encuentro que denomina también «paso», en el cual lo Mismo, las fuerzas de la asimilación, tienden constantemente a predominar sobre la preservación de lo Diverso.

Por lo general, la relación entre lo Mismo y lo Diverso pone de relieve y, a menudo, enfrenta una cultura que puede asaltar y una cultura preexistente. La principal figura de dicha relación, explorada por Glissant, es la de la lengua.

Dos configuraciones destacan de su análisis, en función de la mayor o menor brutalidad con la que la cultura de los «ocupantes» haya asaltado la cultura preexistente.

La primera se refiere al caso de Cuba: porque la interiorización de la lengua nueva no se basa, según Glissant, en mecanismos alienantes, el español ha podido convertirse en lengua nacional sin hacer desaparecer la propia cultura del país.

La segunda configuración es la de la lengua materna oral bloqueada por la lengua oficial, la cultura propia del país resistiendo en todas sus dimensiones, incluso en el uso de la lengua, como en el caso del español de los portorriqueños y su relación de tensión que mantiene con la homogeneización angloamericana.

La relación entre lo Mismo y lo Diverso se encuentra por lo tanto convenientemente regulada desde el momento en que lo Mismo no pretende la alienación brutal de lo Diverso, es decir, cuando una cultura no pretende reducir la alteridad, y menos aún cuando ésta es de orden lingüístico. Al amparo de dicha regulación, se trata de relativizar la fuerza, la masa y el impacto ejercidos por lo Mismo de las sociedades industrializadas, poniendo así de relieve las diferencias, los factores inesperados y los datos exógenos de las civilizaciones no industrializadas.

Esa especie de «ciencia de la relación», de la que Glissant intenta enunciar los teoremas, encuentra su expresión más significativa en una imagen, inscrita en el centro de lo que presenta como una «poética de la relación»: la del rizoma, que Glissant toma prestada a Guattari y Deleuze para aplicarla a su teoría de la identidad e intentar reunir en ella lo Mismo y lo Diverso.

En esa idea de tallo subterráneo, cuya principal característica es la multiplicidad vegetativa, la identidad escapa a cualquier representación rígida y esencializante de la identidad, como la que Glissant, ya lo he mencionado, reprocha a los pensadores de la criollidad.

La representación del enraizamiento, que arraiga en un origen, tiene como modelo el árbol, de cuya base surge un solo tallo: la multiplicidad vegetativa que se desarrolla verticalmente está, por consiguiente,

condicionada por enraizamientos en múltiples bases. Dicha representación de una multiplicidad primaria encierra cada identidad cultural en su relación con su propio origen y hace estallar el horizonte de lo universal, favoreciendo la fragmentación tendencial de la humanidad en guetos comunitarios. La fuerza de lo Diverso predomina en tal caso definitivamente sobre la de lo Mismo: se gana huyendo de la uniformización o de la asimilación y se pierde la perspectiva universalista de la unidad del género humano, con el riesgo de derivas racializantes que no se esperaba en principio encontrar en la trayectoria de una idea de pluralidad de culturas.

La identidad rizomática que defiende Glissant designa, por el contrario, en la raíz misma, una fuerza de diversificación continua: es la propia raíz, es decir lo Mismo, la que ya contiene lo Diverso, desarrollando horizontalmente una multiplicidad primaria u original.

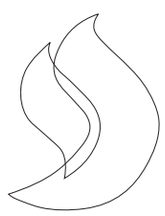
Entre el universalismo asimilacionista, que excluye a los grupos inasimilables y solo los incluye al precio de su propia renuncia de sí mismos, y un multiculturalismo que encierra cada identidad en su propio enraizamiento, Glissant ofrece un concepto de identidad que seduce –y voy a terminar intentado explicar cómo– por la interesante tesis que invita a plantearse respecto a la universalidad y la diversidad. Más allá de la imagen del rizoma, es sobre el fenómeno de mestizaje cultural, un mestizaje que se inscribe en su propio origen y es constitutivo de la identidad resultante, que Glissant invita a meditar.

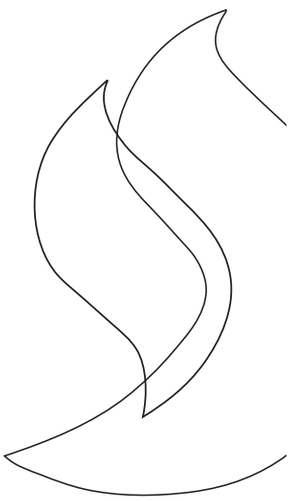
Por esa razón, más que la criollidad –cuando es concebida en términos esencialistas–, es la criollización la que, como proceso original que identifica a un pueblo con el mestizaje del que es producto distintivo, parece constituir, en términos kantianos podríamos decir, una representación sensible de la idea de mestizaje cultural y, por lo tanto, un multiculturalismo compatible con el universalismo.

No hay duda de que tales consideraciones pueden dar lugar a numerosos interrogantes. Tales como, por ejemplo: ¿acaso tal representación de la identidad colectiva en términos de mestizaje cultural no contribuye a vaciar de todo contenido específico cada una de las identidades que produce? En la era de la globalización, ¿el mestizaje de culturas no es acaso la vía para su asimilación y, por lo tanto, su desaparición como identidades distintas?

Una seria objeción a la que, sin embargo, Glissant no contesta en su *Discurso antillano* (1981), subrayando que el «rizoma no es nómada, se enraíza, incluso en el aire». Expresado de manera menos poética, creo que el sentido de esta respuesta es el siguiente: la diversificación vegetativa inscrita en la propia raíz no impide a ésta constituir una raíz, no estando por lo tanto desprovista de referencia distintiva. Que el rizoma no sea la base del árbol le predispone, ciertamente, a «aceptar» al otro y a mostrarse siempre abierto o dispuesto a acoger un posible brote nuevo. Sin embargo, todos los mestizajes no generan necesariamente una identidad distintiva, tan fuerte como la identidad criolla, tan querida por Glissant. Difiere, en efecto, a la vez de las demás identidades y de sí misma como identidad criolla, hasta el punto de que –y ya lo mencionaba al inicio de mi intervención– tanto en cualquier isla del archipiélago de las Antillas como en las islas del Océano Índico, que han conocido otras criollizaciones, lo Mismo aparece siempre ya diversificado, al igual que la diversificación de los criollos no impide pensar, a nivel lingüístico por ejemplo, en un parentesco.

En ese sentido, el mestizaje cultural puede aparecer como uno de los requisitos de la síntesis de lo Mismo y de lo Diverso, que no disuelve la diversidad. No obstante, para evitar dicha disolución, es necesario añadir al simple mestizaje cultural, que ya constituye de por sí una virtud –abriendo lo Mismo a lo Diverso–, otro requisito, más enigmático: el que convierte el producto del mestizaje en un elemento del desarrollo rizomático de cierta identidad, que debe caracterizarse y distinguirse por una dimensión de unidad propia, probablemente inscrita no en una naturaleza o una esencia, sino quizás en una historia compartida o en un momento de historia compartida.





Sobre mayorías y minorías en sociedades plurales: hacia una relectura multi-identitaria de la Democracia y los Derechos Humanos

Dr. Eduardo J. Ruíz Vieytez
Director del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe

Currículum

Eduardo J. Ruiz Vieytez nació en Bilbao en 1968. Es Doctor en Derecho y Profesor titular de Derecho constitucional en la Universidad de Deusto, donde dirige el Instituto de Derechos Humanos.

Ha sido profesor invitado en las universidades de Derby (Inglaterra) y York (Canadá) y ha impartido cursos o seminarios en otras universidades europeas.

Ha participado en misiones del Consejo de Europa para la Carta Europea de las Lenguas Regionales o Minoritarias, en calidad de experto independiente, en países como Rusia Ucrania, Moldavia, Armenia, Bosnia-Herzegovina y Serbia. También ha participado de misiones informativas relacionadas con derechos de las minorías organizadas por la OSCE (Moldavia) y la Unión Europea (Turquía).

Ha formado parte del grupo de expertos convocado por el Alto Comisionado para las Minorías Nacionales de la OSCE para la elaboración de las Recomendaciones sobre minorías nacionales y relaciones interestatales (La Haya, abril de 2008).

Ha sido Vocal del Foro estatal para la Integración Social de los Inmigrantes en representación de la organización no gubernamental Red Acoge y presidente de la organización no gubernamental de acogida a inmigrantes «Bilbo Etxezabal» entre 1993 y 2000.

Es miembro de la Red europea de excelencia IMISCOE –Integration, Migration and Social Cohesión in Europe–, así como del grupo de investigación Retos sociales y culturales de un mundo en transformación.

Entre sus publicaciones más recientes destacan: «Minority representation within the Spanish electoral System» en *European Yearbook on Minority Issues*, vol. 4 (2006), «Rentabilidad y políticas públicas frente a la inmigración y la diversidad» en el *Boletín de Estudios Económicos*, vol. LXI, nº. 188 (2006), «Políticas de inmigración, plurilingüismo y derechos humanos», en *La inmigración en la Unión Europea: un análisis multinivel*, Basque Parliament, Vitoria-Gasteiz (2006), *Human Rights and Diversity: New Challenges for Plural Societies*, Humanitarian Net, Bilbao (2007), «Constitución y multiculturalismo. Una valoración del artículo 27 de la Carta Canadiense de Derechos y Libertades», *Revista Española de Derecho Constitucional*, nº. 80 (2007), y *Derechos humanos y diversidad. Nuevos desafíos para sociedades plurales*, Diputación Foral de Gipuzkoa, San Sebastián (2008).

Sinópsis

En las sociedades desarrolladas actuales, la diversidad cultural, identitaria o nacional constituye el carácter más sobresaliente del contexto sobre el que se proyectan las ideas vigentes de Democracia y de Derechos Humanos. Esta realidad plural y cambiante obliga a releer los conceptos políticos y jurídicos principales de nuestra cultura institucional. Los espacios políticos dominantes se configuran hoy como Estados identitarios que implican circuitos cerrados de pertenencia y de identidad.

El mayor reto de la Política en los comienzos de este siglo XXI es el de repensar el significado de los Derechos Humanos y de la Democracia desde claves universalizables y justas que incorporen la variables cultural, identitaria o nacional al diseño jurídico-político de dichos espacios.

Se trata en definitiva de impulsar una relectura de ambos conceptos a través de las identidades y no a pesar de ellas, avanzando en la construcción de espacios políticos multi-identitarios que posibiliten un adecuado marco de desarrollo individual y colectivo tanto para mayorías como para minorías.

Sobre mayorías y minorías en sociedades plurales: hacia una relectura multi-identitaria de la Democracia y los Derechos Humanos

Introducción

El objetivo de esta ponencia es ofrecer algunas reflexiones y propuestas que en mi opinión constituyen exigencias de la gestión democrática de las sociedades europeas contemporáneas. Al mismo tiempo, dada la ubicación de esta ponencia dentro del congreso, en la misma pretendo establecer un puente entre la gestión democrática de la diversidad cultural y la cuestión de la diversidad nacional. Por tanto, en una primera parte expondré las dos ideas fuerza que en mi opinión deben guiar aquélla, para en la segunda mitad defender la aplicación del principio democrático a lo que llamaré conflictos de diversidad nacional.

Esta reflexión parte de que no puede construirse un marco real de derechos humanos sin incorporar la identidad de las personas y de los grupos, especialmente si éstos son minoritarios en sus respectivos ámbitos políticos. Se considera aquí a los elementos definitorios de las identidades colectivas –religión, lengua, cultura– como factores básicos para el desarrollo de la personalidad de todo ser humano. Del mismo modo, se subraya la expresión de aspiraciones políticas sobre el diseño del espacio público o sobre los repartos de soberanía, especialmente cuando son formuladas desde colectivos que no se corresponden con la mayoría de un determinado Estado. En estas reflexiones intento ofrecer algunas propuestas políticas para reorientar las estructuras jurídicas actuales hacia un escenario realmente democrático, aunque no exento de dificultades de acomodación.

La diversidad como base fáctica de la política actual

Los movimientos de población han ampliado de manera espectacular la diversidad cultural de Europa en las últimas décadas. Estos procesos migratorios plantean nuevos retos no solamente ligados a la integración social y laboral de las personas que la protagonizan, sino también la necesidad de articular la convivencia en la diversidad cultural.

Pero estos procesos de inmigración que experimenta Europa a partir de la segunda posguerra no crean la multiculturalidad, sino que enfatizan una realidad plural preexistente (De Lucas, 2005: 22). La inmigración, por una parte, ha creado nuevas situaciones de minoridad y, por otro lado, ha transformando las que existían anteriormente.

En efecto, la diversidad cultural o identitaria de las sociedades europeas no es un producto de la postmodernidad. Por el contrario, la multiculturalidad ha estado siempre presente en la historia de nuestras comunidades políticas. Prácticamente, ningún Estado europeo ha escapado de algún tipo de diversidad cultural, étnica, lingüística, religiosa o identitaria. La construcción de los Estados-nación ha marcado la exclusión de numerosas identidades en dicho proceso, a costa de un alto grado de diversidad. Hasta ahora, los Estados han sido agentes muy eficaces en la homogenización cultural e identitaria de sus respectivas sociedades.

En este contexto, la inmigración actual constituye no solo un desafío al modelo tradicional del Estado-nación, sino que también es un reto para las percepciones y aspiraciones políticas de aquellos grupos minoritarios que se consideran naciones o realidades identitarias diferentes dentro del Estado (Kymlicka, 2003: 321). Así, para algunas minorías tradicionales, la llegada a su entorno de nuevos grupos minoritarios

puede suponer un revulsivo a su capacidad de movilización. Las nuevas realidades pueden ser percibidas por las minorías tradicionales como una oportunidad para la apertura cultural del sistema, pero también como una amenaza a su preservación o a las políticas específicas de protección.

En todo caso, las bases culturales que sirvieron en su momento para organizar espacios políticos estatales se ven hoy cuestionadas por nuevas realidades sociales, fruto de la inmigración y de los cambios tecnológicos e ideológicos generados por el proceso de globalización. La creciente pluralidad de las sociedades europeas actuales plantea apremiantes y apasionantes retos a la gestión de la convivencia política.

El proceso de globalización y los crecientes movimientos de población dificultan cada vez más legitimar espacios cerrados sobre una determinada identidad dominante. Será más difícil en el futuro inmediato que existan identidades directamente relacionadas con las comunidades políticas, porque éstas últimas evolucionan en su composición y porque aquéllas se interrelacionan a mayor velocidad, dando lugar a numerosas identidades complejas. La separación entre espacios políticos como creadores de identidad tiende a debilitarse en las sociedades actuales y, particularmente, en el marco de la integración europea.

La multiculturalidad no es hoy un problema ni un ideal, sino simplemente una realidad a gestionar (Zapata-Barrero, 2004: 10). En el camino de la postmodernidad, la uniformidad ha dejado de ser natural en el espacio público de nuestras comunidades políticas. Es ahora la diversidad el sustrato sobre el que deben construirse modelos que aseguren la participación en igualdad y libertad de todas las personas. El nuevo paradigma es el de la multiculturalidad permanente y creciente. Si en la modernidad ha sido innegable el éxito del Estado-nación como instrumento de asimilación y de conseguir mayores cuotas de homogeneidad nacional, hoy en día este hecho se ve superado por la velocidad de los movimientos de población, por el repunte de las identidades locales y minoritarias o por las nuevas facilidades de conservación de estilos y culturas diferentes.

Esto no obstante, la globalización no supone, ni mucho menos, la desaparición de las identidades. En realidad, las identidades no desaparecen porque ni se crean ni se destruyen, sino que simplemente se transforman y, hoy en día, se complejizan. El principal reto de la Política actual es precisamente el de su gestión democrática, en el marco de sociedades crecientemente plurales.

El estado identitario como realidad jurídica vigente y su argumentario

A lo largo de la modernidad, Europa consolidó su estructuración política en Estados nacionales. Este modelo fue posteriormente exportado desde Europa al resto del planeta, en un proceso que aún sigue su curso. La consolidación de estos Estados europeos se ha basado en la dicotomía clásica «nosotros-ellos», que resaltaba los elementos de identidad propios y para excluir a los ajenos del espacio público. Las comunidades políticas europeas se han construido desde la asunción más o menos explícita de que es deseable e incluso natural la uniformidad cultural e identitaria. Esta uniformidad, a su vez, contribuye a reforzar el cierre comunitario frente al inmigrante, al extranjero o al diferente.

La extensión de la democracia formal en nuestro entorno político-cultural no ha resuelto la cuestión de las diversidades. En efecto, la democratización se ha producido en el seno de Estados nacionales que ya habían adoptado sus propias decisiones culturales e identitarias. Por ello, el debate sobre la gestión democrática de la diversidad ha quedado relegado hasta la actualidad. Ello ha legitimado la exclusión de los no miembros de la comunidad –los no nacionales– y la dominancia de unos determinadas identidades sobre otras, a través de una aplicación formal y numérica de la idea democrática. La consecuencia ha sido el entendimiento generalizado de que los espacios políticos, los Estados, marcan fronteras legítimas a las identidades y a su expresión pública; y que los derechos humanos se interpretan en cada comunidad política de acuerdo a una o varias identidades dominantes.

Hoy en día la consolidación del Estado como forma política preponderante en todo el globo coexiste con una supuesta erosión de la legitimación de los Estados nacionales. Si bien estos pierden poder en el marco del proceso de globalización, debe recordarse que, como elementos de identidad y de ordenación de las estructuras internacionales los Estados ejercen hoy en la práctica un autentico monopolio. El valor simbólico del Estado como referente de identidad –nacional–, y como elemento natural de asimilación, es

hoy más fuerte que en ningún otro momento histórico. A diferencia de lo que ocurría hasta épocas recientes de la Historia, ni las lenguas, ni las religiones, ni las identidades étnicas o culturales constituyen hoy factores de adscripción identitaria mas fuertes que la pertenencia jurídica a un Estado. Del mismo modo, no hay prácticamente otra forma de reconocer identidades en la escena internacional que a través del Estado nacional al que cada persona jurídicamente pertenece. La identificación actual de las personas funciona como en un formulario informático que ofrece a quien lo rellena un desplegable de opciones limitadas, que no es otra cosa que la lista de Estados soberanos internacionalmente reconocidos en cada momento. De igual manera, los procesos de integración internacional, como el de la Unión Europea, se construyen por y a través de las mismas realidades estatales, como puede demostrarse en el tratamiento que ofrece la Unión a elementos de identidad tan relevantes para los ciudadanos europeos como las lenguas oficiales.

En el trasfondo de esta posición política subyacen una serie de asunciones que han cuajado en la ciudadanía europea en los últimos tres siglos. Una vez estructurado el juego político en unidades soberanas diferenciadas y excluyentes entre sí, la mayor parte de la sociedad europea ha interiorizado como tendencias «naturales» opciones como las siguientes:

a) *Toda sociedad –estatal– necesita unos elementos culturales comunes para su cohesión*. La uniformidad cultural e identitaria en el seno de cada sociedad estatal es deseable y, en cierto modo, natural. Es más, se presume que la eficiencia estatal supone la necesidad de un idioma común, de unos valores comunes y de un sentimiento de identidad compartido.

b) *Existe una «sociedad de acogida» cohesionada, que constituye el receptáculo de la integración*. Según ello, la sociedad –estatal– de acogida comparte unos valores comunes, un modo de entender la política, los derechos, la ciudadanía (cfr. Spiliopoulou, 2008: 45).

c) *La diversidad constituye un problema para la gestión de una sociedad*. La cohesión social sería tanto más difícil de conseguir cuanto mayor sea la diversidad cultural de una sociedad, lo que aconseja trabajar por extender los elementos comunes de identidad y preferenciar la inmigración que pueda compartir los mismos.

d) *La gestión democrática de la diversidad implica un costo público considerable*. Desde esta perspectiva, la no-gestión de la diversidad supondría un considerable ahorro que puede liberar recursos a otros ámbitos de las políticas públicas. El ahorro no consiste en una adecuada respuesta a la diversidad, sino precisamente en minimizar su impacto y reducirla.

Las cuatro asunciones pueden ser perfectamente rebatidas o, al menos, cuestionadas. No faltan argumentos empíricos para arremeter contra ellas (PNUD, 2004). Sin embargo, es necesario reconocer que disponen de un gran respaldo social y que la lógica estatal –nacional para la mayor parte de las personas– ha impregnado la concepción que la mayor parte de los ciudadanos tiene de la diversidad.

El proceso de construcción de estas comunidades estatales en Europa ha estado presidido por bases mononacionales y homogenizadoras y ha legitimado discursos como los que acabamos de mencionar. La lógica histórica de consolidación de los Estados europeos ha tenido como base la idea de una sociedad nacional o culturalmente homogénea. De acuerdo a este enfoque, dentro de cada Estado hay una sociedad que necesita un proceso permanente de homogeneización, tanto frente a sus componentes originarios como frente a quienes inmigran a ella con posterioridad.

En esta clave, la ciudadanía resulta un elemento contingente determinado por la construcción identitaria que hacen los «dueños originarios» de la respectiva comunidad política y, dentro de éstos, aquéllos que disponen de una posición histórica o numérica dominante. Así, el ciudadano será identificado con el nacional, quien comparte los elementos propios de identidad. Correlativamente, el extranjero será considerado como el que es ajeno a los elementos específicos de identidad y, por consiguiente, quien debe ser excluido del estatuto jurídico de pertenencia política. La extranjería no deja de ser un instrumento de cierre de la comunidad política. El no nacional es aquel que no comparte nuestra comunidad originaria y que, presumiblemente, no comparte nuestros elementos de identidad. Así, la nacionalización se entiende ligada a la asunción de los elementos culturales dominantes y la adquisición de la nacionalidad va ligada,

cada vez en más Estados, al dominio de la lengua oficial o al conocimiento de la historia, costumbres e instituciones del país respectivo. El concepto de extranjero ha sido tradicionalmente concebido como una suerte de alienidad natural, que proyecta consecuencias políticas.

Del mismo modo, por lo que respecta a la diversidad tradicional que quedó «atrapada» en la configuración fundacional del Estado, la ciudadanía se otorga a condición de que se asuma un proceso de nacionalización que regularice una situación que ideológicamente se percibe, al menos, como anormal –extensión del idioma oficial, religión, cultura, etc.–. Esta la alienidad minoritaria ha sido concebida en la mayor parte de los casos como un problema, como un obstáculo dentro del deseable marco de la homogeneidad nacional.

En resumen, el Estado no se autocuestiona en sus elementos definitorios básicos, que han sido en realidad provistos por un determinado grupo –o grupos– dominante en clave numérica y de poder. Esto hace que hablemos del Estado nacional típico como un circuito cerrado de pertenencia y de identidad, lo que he venido en llamar un *Estado identitario* (Ruiz Vieytez, 2006: 477). La *pertenencia* al mismo se concreta en el vínculo jurídico de la nacionalidad –equiparada de hecho a la ciudadanía–, cuyo diseño se realiza en virtud de los elementos identitarios que caracterizan al grupo mayoritario o dominante –conocimiento de la lengua mayoritaria, juramento de lealtad, conocimiento del país y su cultura, residencia legal continuada, etc.–. Respecto a la *identidad*, el Estado expresa su adhesión a un ámbito identitario concreto y diferenciado del de las demás sociedades a través de la oficialización de elementos lingüísticos, culturales o simbólicos (De Lucas, 2008: 67).

En el marco de este Estado identitario, la organización de la diversidad en el espacio público se encuentra seriamente viciada. Se aplica a ella una lógica discursiva que parte de la dicotomía «nosotros-ellos» o «nosotros-los demás», y que continua utilizando cuatro argumentaciones concatenadas:

1. *Lo nuestro es lo correcto, frente a las costumbres, valores o prácticas* de otras identidades que pueden ser incorrectos o menos correctos que los nuestros.

2. *Lo nuestro es mejor*, más atractivo, más moderno, más eficaz, más deseado, lo que nos coloca –de nuevo– en una posición superior, de mayor derecho, o, en el mejor de los casos, paternalista frente al diferente.

3. *Nosotros estábamos antes*. Hay unos dueños originarios o fundacionales de la comunidad que, en consecuencia, tienen mejor derecho a organizar y disponer del espacio público.

4. *Nosotros somos más*. La superioridad numérica, en el marco de una democracia formal, legitima para muchos una política identitaria, nacional o cultural que prima unos referentes sobre los demás. Como habitualmente se parte de que es deseable la uniformidad cultural para una mayor integración social, la eficacia aconseja tomar como modelo en el que integrarse el compartido por un mayor número de ciudadanos. Eso sí, el argumento mayoritario sirve solo dentro del limitado ámbito que supone la comunidad política respectiva.

A esto se añade un discurso internacional relativamente reciente de la «contra-diversidad», reacio al multiculturalismo, re-activado a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York o a través de la percepción mediática de la inmigración irregular como un una amenaza creciente a los niveles de bienestar y seguridad ciudadana logrados en el seno de las sociedades europeas desarrolladas[1].

En definitiva, el Estado nacional sigue siendo el ámbito social e institucional de referencia para cualquier gestión de la diversidad, y la lógica del Estado identitario como *circuito cerrado de pertenencia y de identidad*, sigue dominando las mentalidades y los ordenamientos jurídicos en la mayor parte de nuestros países, así como en la propia Unión Europea, cuyo lema «unidos en la diversidad» refiere en realidad diferentes niveles de diversidad, condicionados a su vez por la lógica estatal, que genera en Europa «diversidades de primera» y «diversidades de segunda» –caso de las lenguas oficiales y minoritarias–.

Por otra parte, el Estado identitario es, desde luego, depositario del monopolio de creación de las normas jurídicas y el Derecho, como fenómeno cultural que es, tiende a reflejar la actitud cultural de la mayoría

(Palermo, 2008: 81). En la medida en que el Derecho interno siga siendo patrimonio del Estado tradicionalmente entendido –Estado identitario– siempre existirá una asimetría entre los intereses mejor representados por éste, aún cuando revista una forma democrática, y los de muchas comunidades minoritarias –viejas o nuevas–, cuya desubicación respecto a los centros de poder les convierte en sujetos pasivos del Derecho y casi nunca en agentes creadores del mismo. Si la gestión de lo jurídico sigue relegada al ámbito de decisión de las mayorías numéricas no será posible una reformulación democrática de esta conflictividad. Por ello, la gestión de la diversidad requiere hoy revisar también los modos de producción del Derecho. El papel del Derecho en este campo consiste en equilibrar los criterios democráticos entendidos como regla de la mayoría a través de medidas correctivas que remarquen la dimensión pluralista (Palermo y Woelk, 2005: 8).

Recetas democráticas contra el estado identitario: hacia un nuevo concepto de ciudadania

En un trabajo reciente he defendido la necesidad de reinterpretar la idea de ciudadanía. Por un lado, ante el proceso de inmigración que experimenta nuestra sociedad en las últimas décadas, se propone una adjetivación *inclusiva* de la ciudadanía, que ligaría ésta al elemento fáctico de la residencia. Por otra parte, frente a la diversidad tradicional motivada por la existencia de minorías lingüísticas, religiosas, culturales, étnicas, nacionales o identitarias, que ahora se complejiza con el impacto de los flujos migratorios y la globalización, proponemos una adjetivación *plural* de la ciudadanía, que obligue a una nuevas interpretación de los derechos fundamentales tal y como son reconocidos y ejercidos en un ordenamiento concreto.

Se trata de transformar el Estado identitario como circuito cerrado de pertenencia e identidad, en un nuevo modelo basado en un *circuito abierto de pertenencia –a través de la ciudadanía inclusiva– e identidad –a través de la ciudadanía plural–*. Y entender la comunidad política como algo que pertenece por igual a todas las personas que en cada momento la construyen social, económica o culturalmente, con independencia de su nacionalidad (Kymlicka 2003: 286) o de cualquier elemento de identidad colectiva. Se trata de alumbrar una comunidad política democrática basada en una ciudadanía abierta, diferenciada e integradora (De Lucas, 2003: 93). Solo ello puede permitir profundizar en una democracia universalizable, sin necesidad de romper con las formas políticas actualmente existentes. Así, en coherencia, con lo que anteriormente argumentábamos, el Estado democrático de una sociedad multicultural debe redefinirse desde dos ideas fuerza fundamentales: la ciudadanía inclusiva y la ciudadanía plural –o multicultural–.

Respecto a la *ciudadanía inclusiva*, la legitimación democrática actual del Estado exige la participación de todos los residentes en los procesos de toma de decisiones políticas en justa contraprestación a su contribución a la prosperidad del país[2]. Los documentos que exigen una reconsideración ampliada del vínculo de la ciudadanía para los residentes extranjeros son cada vez más numerosos[3]. Hoy en día, no puede mantenerse la categorización pre-moderna de la nacionalidad jurídica como factor de exclusión (Zapata-Barrero, 2004: 101-102). La ciudadanía debe vincularse exclusivamente a la residencia fáctica –no la mera estancia de vocación temporal–, como único vínculo de inclusión política en la comunidad, con todos sus derechos y obligaciones (Rubio-Marín, 2002: 182). La ciudadanía no se reduce a ser un mero instrumento jurídico de adscripción, sino que en sí misma supone un símbolo de vinculación con la comunidad política respectiva (De Lucas, 2003: 107). Como tal, es la residencia fáctica la que construye un sistema abierto de pertenencia y la ciudadanía inclusiva no es sino el reconocimiento jurídico de dicha condición.

Por otro lado, la *ciudadanía plural* nos remite al concepto de libertad cultural, que implica que los ciudadanos dispongan del más amplio posible abanico de opciones culturales, de modo que puedan desarrollar sus potencialidades individuales y colectivas a través de aquellas culturas en las que se integren o deseen integrarse (PNUD, 2004: 13). Se trata de ampliar las opciones reales de los ciudadanos respecto a identidad y cultura, y trasladar esta ampliación al contenido efectivo de los derechos que se reconocen en el ordenamiento jurídico. En la realidad multicultural, la ciudadanía no puede estar condicionada a la asunción de unos determinados parámetros identitarios. Ello implica igualmente negociar de modo constante el diseño del espacio público entre todas las identidades que configuran en cada momento una sociedad multicultural.

El Estado hoy debe devenir paulatinamente multi-identitario, flexible, adaptable a las diversas identidades que en él conviven y se manifiestan. El espacio público debe estar abierto a las identidades diversas

y el aparato público dispuesto a apoyar expresamente a aquéllas que más lo necesiten (Makkonen, 2004: 175). Al mismo tiempo, ese aparato público necesita cada vez menos unos elementos concretos con los que identificarse. No necesita, desde luego, una religión, ni determinadas expresiones culturales, y cada vez necesitará menos una o varias lenguas para la comunicación con sus administrados. Así, el paradigma ha cambiado, y se hace preciso abordar cuanto antes una seria reforma de las estructuras públicas desde la diversidad y desde las nuevas correlaciones de identidades –por otra parte cambiantes– que existen en cada sociedad.

Desde luego, las realidades existentes, la conformación de mayorías, los elementos históricos y geográficos, serán también factores a tener en cuenta. El Estado post(multi)identiario no persigue la eliminación de la cultura o de los elementos de identidad de la política, ni de las instituciones, ni del espacio público. Al contrario, se trata de incentivar el desarrollo del mayor número posible de identidades. Desde la asunción de que resulta imposible la neutralidad estatal en clave identitaria, se trata de posibilitar la presencia en el espacio público de la mayor dosis de diversidad que resulte compatible con una convivencia armoniosa. La cohesión social no se logrará a través de la tarea imposible de compartir unos determinados elementos de identidad, ni una adhesión ideológica la constitución de un país, sino mediante la libertad cultural de los miembros de esa sociedad, que crearán los lazos igualitarios y libres que tengan a bien construir una vez que el aparato público les acepte y fomente su desarrollo personal y colectivo.

Esta línea de pensamiento obliga también a reflexionar sobre las legitimidades históricas o temporales a la hora de organizar los espacios públicos. Los procesos de inmigración no solo plantean retos de cara a la organización tradicional del Estado-nación, sino que también obligan a repensar los conceptos tradicionales de minoría, y la distinción entre minorías históricas y nuevas minorías. En la democracia actual ¿resultan legítimas, o hasta qué punto, las políticas que privilegian a unas determinadas identidades en perjuicio de otras por razones numéricas o históricas? Y si a ello respondiéramos afirmativamente, aunque fuera de modo parcial, ¿quién está legitimado para adoptar decisiones sobre qué elementos de identidad marcarán la pertenencia o el privilegio político?

Por tanto, el concepto de minoría también necesita ser revisado y adecuado a la realidad actual. Numerosos países europeos y organizaciones internacionales son reacios a extender el concepto tradicional de minoría a las nuevas comunidades culturales que son producto de procesos recientes de formación. La consideración de minorías o de minorías nacionales quedaría así reducida a aquellos grupos que han vivido tradicionalmente en el seno del Estado o que tienen algún vínculo jurídico con el mismo. La exclusión de los inmigrantes como no ciudadanos, repercute directamente en su no consideración como minorías, al menos, como minorías nacionales. Las comunidades de inmigrantes permanentes, como señalábamos anteriormente, deben ser consideradas como grupos de ciudadanos que exhiben elementos culturales o de identidad diferentes de los de la mayoría de la población. En realidad, la presencia de nuevas comunidades culturales implica un aumento del número de minorías que existen en una sociedad determinada. En la misma línea, es preciso igualmente revisar el concepto de oficialidad aplicado a elementos de identidad colectiva –lenguas o religiones– y asumir la diversidad con todas sus consecuencias.

Considerando a las personas que residen de modo estable en el Estado como ciudadanos con diversas culturas, la cuestión se convierte en un debate sobre la *gestión democrática de la diversidad*, y no sobre modelos de integración de los inmigrantes. Se trata de ordenar el equilibrio entre mayorías y minorías y repartir la presencia de sus respectivos elementos de identidad en el espacio público.

Así, postmodernizar las estructuras políticas significa postmodernizar también la noción de ciudadanía en una doble perspectiva. Por un lado, adjetivándola como inclusiva –frente a inmigración/extranjería– para incorporar al juego político a todos aquellos residentes que tengan voluntad de participar en el espacio público. Por otro lado, considerándola como ciudadanía plural –frente a minorías/diversidad–, que permita la interacción de múltiples identidades en el espacio público, su reconocimiento y su fomento por parte del propio aparato estatal. Se trata así de ensanchar el *filtro de la pertenencia*, por una parte, y de ampliar el *filtro de la participación de identidades*, por otro lado. La crisis del Estado nacional actual solo puede superarse en este ámbito mediante una ampliación de dichos filtros y una mutación del Estado en una entidad mucho más abierta y flexible que lo que ha sido durante la modernidad (Palermo, 2008: 93).

En resumen, la propuesta de *Estados postidentitarios (multi-identitarios)* consiste en profundizar en la idea de Democracia, creando circuitos abiertos de pertenencia y de identidad. Se trata de reconocer que no debe haber grupos o identidades titulares de las instituciones públicas, aunque se reconozca y asuma la realidad social e histórica de la sociedad. Es preciso subrayar que no hace falta buscar la cohesión a través de la uniformización y que no es preciso que el poder político se vincule exclusivamente al territorio (Spiliopoulou, 2008: 51).

Recetas democráticas contra el estado identitario: derechos y ciudadanía

Esta reinterpretación de la ciudadanía desde una doble perspectiva se traduce necesariamente en una nueva lectura de los *derechos humanos*. Una de las consecuencias de la organización del planeta en Estados ha sido precisamente la nacionalización de los derechos humanos a través del Derecho constitucional. Los derechos humanos se incorporan a cada ordenamiento nacional y se crean nuevas categorías o conceptos normativos como los de derechos fundamentales o derechos constitucionales. Sin embargo, la interpretación que los Estados y sus instituciones hacen del contenido de cada uno de los derechos fundamentales depende de las diferencias y filtros de pertenencia e identidad característicos del Estado identitario.

Por el contrario, la ciudadanía inclusiva hace plenos partícipes de la comunidad política a quienes residen efectivamente en la misma, sin restricciones nacionalitarias. Respecto a la ciudadanía plural –multicultural–, incide en que cada persona pueda ejercer sus derechos humanos a través de su propia identidad –y no a pesar de ella–, con independencia de que se encuentre en situación mayoritaria o minoritaria. Las modulaciones en el ejercicio de estos derechos derivarán de circunstancias objetivas –el tamaño, la dispersión geográfica, los condicionantes técnicos–, pero no por imposición de una mayoría numérica. En añadidura, en virtud del principio de igualdad material, el Estado no solo está obligado a interpretar los derechos humanos desde la diversidad identitaria de su población, sino que debe atender con carácter preferente precisamente a aquellas realidades colectivas que se encuentren en situación de mayor debilidad.

La consecuencia práctica de esta relectura del concepto de ciudadanía no es la formulación o reconocimiento de *derechos específicos* para las minorías –viejas o nuevas–, sino la profundización de los derechos humanos universalmente reconocidos. Hasta la fecha, los derechos humanos han sido interpretados desde y para las mayorías. Sin embargo, una asunción de la doble lectura inclusiva y plural de la ciudadanía impone una nueva lectura de los derechos desde las perspectivas de la diversidad y la minoridad, que se concreta en medidas prácticas novedosas.

La dificultad de la aplicación de estos principios políticos radica en parte en la rigidez de un sistema jurídico pensado en clave individualista y mayoritaria al mismo tiempo. La perspectiva liberal dominante no ha sido capaz de superar las divisiones fronterizas a la hora de fijar los derechos humanos en marcos jurídicos vinculantes. Así, se ha debatido siempre en clave de derechos específicos cuando se trataba de proteger los derechos de quienes no conforman el grupo de la mayoría dominantes de nuestras sociedades modernas –las mujeres, los menores, los discapacitados, las minorías, los inmigrantes, etc.–. Sin embargo, el planteamiento de nuevos derechos o derechos específicos parece un camino erróneo tanto en el concepto, como sobre todo, en cuanto a la estrategia. La categoría derechos humanos no debe ensancharse ilimitadamente en su contenido, so pena de perder su potencial transformador. Lo que es urgente es reclamar las interpretaciones que pueden ser compatibles con la idea de ciudadanía inclusiva y plural. La clave está, por tanto, no en la extensión de derechos, sino en su *reinterpretación*. No se trata de reconocer –siempre tardía y secundariamente– a los extranjeros o a las minorías sus derechos especiales, sino de interpretar *los mismos derechos humanos* que corresponden a todos en clave de inclusividad y de pluralidad (Makkonen, 2004: 173). Todo pasa así por reformular el principio de no discriminación y el derecho a la igualdad, en su caso incorporando cláusulas expresas que obliguen a un *interpretación multicultural* de los derechos[4].

Los Estados no pueden imponer una lectura identitaria de los derechos humanos que desconozca la realidad plural y diversa de su sociedad. Las minorías participan de la realidad sociológica que orienta la aplicación de los mismos. La cuestión no es tanto la titularidad de estos derechos por parte de las personas pertenecientes a minorías, sino sus condiciones de aplicación en una realidad concreta y qué grado de obligaciones afectan al Estado para su cumplimiento. En ello será determinante, por ejemplo, el número de personas que comparten y reclaman el uso de un determinado elemento de identidad, su grado de concentración territorial, su porcentaje

en relación con el grupo mayoritario y otras circunstancias análogas. La diferencia de circunstancias modularán su ejercicio, pero no su titularidad ni la naturaleza genérica del mismo derecho.

En realidad, el paso necesario para concretar estas propuestas no es revolucionario en clave normativa. Los mismos tratados internacionales vigentes pueden ser reinterpretados desde estas premisas (Scheinin, 2004: 232). Los derechos universales deben poder ejercerse a través de cualquier identidad y el Estado está obligado a asegurar este cumplimiento desde la pluralidad. En las últimas décadas se han producido algunos avances aislados en este sentido. En algunos supuestos, los órganos judiciales empiezan a limitar la discreción estatal de delimitar derechos en función de las identidades[5]. De modo más claro, en determinados instrumentos internacionales como el Convenio Marco para la protección de las Minorías Nacionales o la Carta Europea de las Lenguas Regionales o Minoritarias se recoge de modo incipiente esta nueva interpretación, por cuanto los derechos de las minorías o las obligaciones de los Estados frente a ellas se plasman normativamente ante la concurrencia de determinadas condiciones fácticas. Aunque no se reconozca expresamente, lo que estos instrumentos permiten afirmar es que los grupos o sus miembros son titulares de los derechos respectivos, que se convierten en exigibles a partir de la concurrencia de unas circunstancias que impiden ya negar su existencia. Sabemos así que la interpretación de los derechos no depende de las decisiones de los Estados, sino que éstos están obligados a una aplicación condicionada por la realidad existente. Existe, por tanto, un ámbito de objetividad que sirve para delimitar las obligaciones estatales y que permite hablar de derechos preexistentes que los Estados no pueden negar.

La concreción de estas premisas consiste en que, en lugar de especificar nuevos derechos de los ciudadanos con características culturales diferentes –los derechos culturales–, debe insistirse en la reinterpretación y extensión de los elementos culturales de los derechos civiles y sociales reconocidos con carácter general. En definitiva, es el derecho a la igualdad y la no discriminación, en consonancia con cualquiera de los derechos civiles, el que es preciso aplicar a parámetros culturales como la lengua, la religión o cualquier otro elemento de identidad colectiva. El derecho a no ser discriminado en el disfrute de los derechos humanos también es violentado cuando los Estados, sin justificación razonable y objetiva, no tratan de modo diferente a personas cuyas situaciones son significativamente distintas[6]. Solo de esta manera puede realmente darse satisfacción al principio de igualdad que inspira los ordenamientos jurídicos contemporáneos (Henrard, 2005: 16)[7].

Así, todos los poderes del Estado deberán tratar sin discriminación la situación cultural e identitaria de los nuevos ciudadanos o de los ciudadanos pertenecientes a minorías, reinterpretando extensivamente ideas o conceptos como las festividades laborales, los curricula educativos, las lenguas de instrucción, las lenguas oficiales, las manifestaciones religiosas en vía pública, el carácter multi-religioso o multilingüe de los actos públicos, la financiación educativa o cultural, la atención religiosa o espiritual en centros públicos, los requisitos de seguridad, las exigencias sanitarias, etc. Se trata, en definitiva, de incorporar expresa o tácitamente una cláusula multicultural al estilo canadiense (Ruiz Vieytez, 2007), que obligue a una interpretación de los derechos constitucionales respetuosa con la realidad multicultural de la sociedad, lo que obviamente también exigirá procesos largos de educación, formación, sensibilización y rediseño de los espacios institucionales que tiene por delante tal cometido.

Debe, sin embargo, tenerse en cuenta también que para ello es necesaria una revisión de los propios intérpretes oficiales de los derechos –legisladores, tribunales–, cuya extracción se produce normalmente entre los sectores dominantes o mayoritarios de la población, reproduciendo así las dinámicas excluyentes y uniformistas en la interpretación de lo que constituye el contenido de cada derecho –lo mismo pasa a nivel internacional o europeo, a través de los órganos de control o tribunales internacionales que se encargan de interpretar los derechos o su aplicación de los diferentes países, sea con naturaleza vinculante o no[8]–.

Por último, la aplicación del principio de ciudadanía plural precisa de una reflexión sobre los acomodos que han servido para organizar las diversidades tradicionales de la sociedad y estudiar su posible extensión a los nuevos ciudadanos. No es admisible que los acuerdos que en su momento sirvieron para encajar a determinadas minorías en el sistema constitucional se conviertan en obstáculos o fórmulas exclusivas para los nuevos grupos existentes (Spilipoulou, 2008: 52)[9]. Por otro lado, debe cuidarse que dicha apertura con base en la no discriminación no desnaturalice el marco de protección creado en su día o buscar elementos complementarios para asegurarla.

Ciudadania plural e identidades nacionales

Las claves anteriores son suficientes para satisfacer un buen numero de aspiraciones de pertenencia e identidad, tanto de grupos tradicionalmente existentes en el seno de un Estado como, sobre todo, de comunidades producto de procesos recientes de inmigración. Sin embargo, en otras ocasiones, la diversidad demanda soluciones que van más allá de la reformulación de la ciudadanía.

En efecto, las aspiraciones y necesidades de los grupos minoritarios se dirigen, como mínimo, a conseguir un marco protectivo para el mantenimiento o desarrollo de su identidad como grupo, lo que debe realizarse, como hemos defendido, a través de los derechos individuales generalmente reconocidos. Pero sobre dicha base, existen minorías que expresan de modo más o menos directo la aspiración a disponer de un cierto poder político propio. En este caso, a su vez, son distinguibles las situaciones en las que esta aspiración es parcial y limitada, sin afectar de modo sustantivo la soberanía estatal, de las que se manifiesta un deseo de autogobierno que implica afecciones totales o parciales a la soberanía estatal. En el segundo supuesto puede plantearse un tipo de conflicto político que excede de la mera gestión democrática de la diversidad aunque, sin duda, se encuentra íntimamente ligado a ésta. En estos casos estaremos en presencia de lo que llamaré un *conflicto nacional*, que se superpone, confundiéndose en ocasiones, con la conflictividad derivada directamente de la diversidad[10].

La relación entre conflictos nacionales y conflictos de diversidad es la de la parte al todo. Los conflictos nacionales solo puede plantearse sobre una base fáctica en la que existan comunidades minoritarias o diferencias de identidad. Por tanto, la primera cuestión metodológica –y sustantiva– es cómo identificar los casos en los que estamos en presencia de una diversidad que conlleva un conflicto nacional. ¿Podemos diferenciar conceptual y nominalmente estas minorías de las restantes? Kymlicka distingue habitualmente entre *minorías nacionales* y minorías étnicas para subrayar esta división. Por su parte, Requejo habla para referirse a estos casos de *naciones minoritarias* y da unas pautas de identificación de las mismas (Requejo, 2007: 36). Más allá de la palabra que usemos para nominarlas, lo importante es su identificación, para lo que siguiendo criterios ya planteados en parte por Requejo, propongo atender a los siguientes datos políticos:

a) La existencia entre las fuerzas políticas o sociales representativas –por afiliación o simpatía– de formaciones que reclaman un cambio sustantivo en el marco jurídico vigente para aumentar –o transformar– el autogobierno de un determinado colectivo. Podemos considerar una afiliación relevante políticamente si alcanza el 10 o 15% del censo electoral.

b) La obtención por las fuerzas políticas soberanistas –que reclaman un marco jurídico diferente– de porcentajes significativos de voto en el ámbito al que aspiran a representar. Un porcentaje significativo a este respecto puede ser el 15 o 20% del voto válido emitido en dicho ámbito, que siempre deberá tener una consistencia territorial superior a la meramente local.

c) La menor legitimación política en el ámbito de dicho colectivo y en comparación con el resto del Estado, del marco jurídico vigente, expresada por vía de referéndum –apoyo significativamente inferior al marco constitucional–, por abstención electoral –participación significativamente más baja en los procesos electorales– o procedimientos equivalentemente significativos –una variación relevante puede considerarse a partir de diferencias de un 20%–.

El problema es que estos criterios identificativos de las «naciones minoritarias» –«nacionalidades», «minorías nacionales», «pueblos», etc.– deben ser reconocidos en cada caso, lo que desde luego exige buena fe por parte del grupo mayoritario. En el ámbito coloquial predomina una significación cultural o sociológica de «pueblo» o «nación sin Estado», pero en el ámbito institucional, la interpretación dominante es la jurídico-formal y cuando traspasamos las fronteras del Derecho, la mayor parte de los Estados se muestra reacio a reconocer sujetos colectivos que no se correspondan con el conjunto de la población del Estado. Por ello, esta interpretación no puede quedar exclusivamente en manos de los poderes formales de los Estados, sino que debe poder ser ejercida por otras entidades, organismos o instituciones que *de modo democrático* representen a estos colectivos. Estas instituciones deben, eso sí, justificar su condición de representantes democráticos de un colectivo diferenciado y singular en hechos democráticamente válidos como, por ejemplo, una determinada consulta popular o, preferiblemente, la expresión electoral consistente y reiterada de la ciudadanía a

favor de fuerzas políticas que reivindican esa personalidad colectiva, conforme a los criterios que hemos señalado anteriormente.

En todo caso, si alguna aquellas tres circunstancias, constatables empíricamente, se produce y reitera en un mínimo lapso temporal –por ejemplo, dos legislaturas o procesos electorales consecutivos–, podemos afirmar que nos hallamos en presencia de un conflicto nacional cuya gestión democrática precisa, no solo de una consideración inclusiva y plural de la ciudadanía, sino también de otras estrategias orientadas a soluciones y enfoques colectivos. Ello es así, porque la legítima aspiración de autogobierno propio –o de alteración sustancial de su marco jurídico– de un colectivo no encuentra satisfacción a través de la gestión de los derechos individuales. Cuando una comunidad, además de garantizar su desarrollo identitario en igualdad con el grupo mayoritario, pretende emular a éste en la gestión propia de un grado más o menos relevante de la soberanía, las aspiraciones de ambos grupos pueden colisionar, haciéndose necesarios criterios democráticos de gestión de dicho conflicto que no se basen en argumentos exclusivamente numéricos.

Cuando concurren por tanto circunstancias características de un conflicto nacional ¿qué bases mínimas podemos proponer ante estas realidades concretas en las que se discute la titularidad total o parcial de soberanía política? A continuación propongo unos principios o asunciones que desde una perspectiva democrática creo que deben ser compartidos por cualquiera de las partes interesadas en buscar un enfoque democrático a estos conflictos.

1. Es preciso asumir desde el principio que los conflictos nacionales no son en sí mismos buenos ni malos, sino intrínsecos a la vida social y política. Lo positivo o perjudicial es la gestión que pueda hacerse de los mismos. La peor gestión es la que comienza por negar la existencia del conflicto, por el no reconocimiento de la postura ajena o por negarle la legitimidad moral. Es imprescindible reconocer la presencia del conflicto y desdramatizarla; asumir la existencia de posturas y aspiraciones políticas encontradas; reconocer y delimitar el campo de juego del conflicto ideológico y deslindarlo del ámbito de la legitimidad moral.

2. Toda distribución del poder político en el espacio o entre grupos es contingente y no puede considerarse intrínsecamente ilegítima sin acudir a posicionamientos dogmáticos o fundamentalistas. En un marco de convivencia democrática, en el que todo proyecto político está obligado a asegurar el respeto de los derechos individuales –y de la idea inclusiva y plural de la ciudadanía–, debe aceptarse que tan legítimas son las propuestas de mantenimiento del reparto actual de soberanías, como las que pretenden su alteración total o parcial. En un marco democrático, es fundamental, por tanto, reconocer pública y expresamente por todas las fuerzas políticas la legitimidad de todas las aspiraciones políticas que pueden plantearse en relación con el reparto del poder político, tanto las conservacionistas como las alternativas.

3. Todo modelo de estructuración política es, en mayor o menor medida, identitario. Así, todo Estado soberano –o entidad política infraestatal– tiene unos referentes identitarios –nacionales– en el orden lingüístico, religioso, cultural, étnico y, por lo tanto, nacional. Dichos referentes pueden ser más o menos amplios, pero hasta hoy ha sido imposible compaginar la gestión política de un territorio con una hipotética «neutralidad identitaria». Reconocer como inevitable este hecho es algo necesario para empezar a dialogar sobre modelos de reparto de la soberanía. Cualquier modelo alternativo de distribución de soberanía se basará en mayor o menor medida en referentes identitarios, como lo hacen las propuestas de conservación de la situación existente.

4. Dado el habitual monopolio del Derecho por parte de los grupos dominantes, los conflictos nacionales son por definición conflictos desequilibrados en términos de poder, con desigualdad de oportunidades para la realización de las aspiraciones encontradas de unos y otros. Generalmente hay una de las partes –normalmente aquella que es mayoritaria en el seno de un determinado Estado– que se halla relativamente satisfecha con el modelo político vigente, mientras que el otro colectivo desea alterar o modificar sustancialmente dicho modelo. Por ello, las comunidades que se hallan en el primer supuesto tienen a negar la existencia del conflicto político y se muestran mucha veces reticentes a cualquier tipo de diálogo que pudiera legitimar algún cambio sustancial. La realidad, sin embargo, nos muestra que el propio statu quo supone ya de por sí un factor de división política, tanto como podría serlo otra solución alternativa.

5. Cuando se aspira a encontrar la solución más justa a un conflicto nacional determinado, debemos empezar por admitir que, ante dos –o más– aspiraciones políticas contrapuestas no podremos satisfacer ambas –o todas– al mismo tiempo. Cuando esto concurre, hay que buscar el máximo nivel de apertura posible del modelo, dentro de las posibilidades existentes, aunque los respaldos políticos a las mismas sean siempre limitados. La exigencia de mayorías cualificadas –peor aún unanimidades– para certificar cambios sustantivos en un determinado marco político legitima actitudes de bloqueo o veto tácito y desincentiva la búsqueda de consensos por parte de aquellas comunidades que se consideren favorecidas por un determinado marco vigente.

6. La naturaleza de esta suerte de conflictos es esencialmente política. En este marco, el Derecho sirve para positivizar acuerdos políticos previamente adoptados. La legitimidad democrática, otorgada por las poblaciones directamente afectadas es absolutamente indispensable para que un marco jurídico pueda tener eficacia. Si el ordenamiento jurídico es un obstáculo para la solución es porque su control está en manos de una de las partes en disputa, que lo usa como arma y elemento de legitimación. Evitar el planteamiento del debate político basándose en argumentos de un Derecho constitucional o internacional, cuya aprobación y modificación están en manos exclusivamente de una de las partes, equivale normalmente a negar la búsqueda de soluciones dialogadas e integradoras. De igual modo, el Derecho constitucional no puede convertirse en el límite absoluto que impida ampliar la base cultural de la sociedad. Hoy en día, el Derecho constitucional es el marco en el que se restringe la ciudadanía, se oficializan los elementos de identidad ya dominantes y en ocasiones provoca que derechos que determinados grupos tradicionales tienen reconocidos no puedan ser extendidos a otros grupos de formación mas reciente. Frente a todo ello, es necesario repensar la propia idea de constitución como pacto cotidiano, y la idea del Derecho como solución pacifica de las diferencias. La constitución es el marco de la convivencia pública, lo que en una sociedad plural exige formulaciones abiertas y flexibles, que puedan ser revisadas de modo permanente sobre la base de una amplia participación.

Teniendo siempre presentes estas bases, en otro lugar he propuesto una sistematización de las soluciones que en clave colectiva pueden ofrecer los Estados a la diversidad, distinguiendo cuatro estrategias de acomodación que se resumen en los términos *autogobierno, oficialidad, participación y derechos específicos*. Como soluciones más extendidas de acomodación colectiva interna existen el *consocionalismo* y el *federalismo*, mientras que la secesión sería la fórmula externa de solución de los conflictos nacionales.

En efecto, tanto el consocionalismo como el federalismo territorial pueden entenderse como dos modelos de potencial acomodación interna de la pluralidad identitaria o nacional. Se trata de fórmulas aportadas por el Derecho constitucional que afectan al diseño del Estado en su conjunto. En este sentido, también comparten algunas aporías derivadas del intento de solución jurídica a cuestiones fundamentalmente políticas, así como ciertos riesgos.

Así, los *modelos federales* varían extraordinariamente de unos a otros y la capacidad de acomodación en unos y otros casos es también muy diferente. No solo la organización institucional y el reparto del poder son los elementos a tener en cuenta, sino también el tamaño de los diferentes grupos a acomodar y la experiencia histórico-política previa del país respectivo. A veces, el planteamiento de modelos federales asimétricos en los países en los que existe desproporción importante entre el peso de unos y otros grupos genera numerosos problemas de diseño y de aceptación popular.

Por lo que se refiere al *consocionalismo* –gobierno de coalición, principio de proporcionalidad en los espacios públicos, posibilidad de veto de la minoría y autonomía segmentada[11]–, es una fórmula que se entiende especialmente válida para sociedades divididas en comunidades claramente diferenciadas y que comparten mayormente los mismos territorios. Todo ello presupone una identificación del tamaño de los grupos, mayoritario y minoritarios, bien en la propia población, bien en sus representantes públicos, algo que en ocasiones resulta muy difícil de acomodar con los parámetros liberales dominantes en nuestra cultura jurídica.

En este campo de la acomodación interna, otro riesgo deriva de lo sensible que en ocasiones resultan las relaciones comparativas y emulativas entre unas entidades y otras en el seno de un sistema federal o en

el marco del consocionalismo. Si el grupo minoritario por norma general prefiere apoyar un modelo asimétrico en el que pueda reconocerse su especificidad, el grupo mayoritario tiende a buscar la equiparación de los autogobiernos y la simetría del modelo, pervirtiendo así el correcto entendimiento de la diversidad colectiva y poniendo en riesgo la virtualidad del sistema respectivo como fórmula de acomodación de quienes no pertenecen al grupo dominante. Al fin y al cabo, también en materia institucional, los factores psicológicos son muy determinantes y el efecto comparativo realmente importa a la hora de buscar un acomodo de los diversos colectivos dentro del Estado. Esta dinámica perversa de lucha entre la diferenciación y la homogeneización se observa en modelos de autogobiernos territoriales en los que los grupos nacionales minoritarios son sensiblemente inferiores al grupo dominante pero disponen de un tamaño no despreciable. Canadá y España participan plenamente de esta dinámica en la que se retroalimentan las aspiraciones de unos y otros en mutua comparación sin permitir en ningún momento un acomodo definitivo (Ruiz Vieytez, 2005b: 84). La extensión del autogobierno inicialmente pensado para las minorías a sectores del grupo mayoritario puede generar una dinámica política perversa a largo plazo.

Ahora bien, de cara a identificar las soluciones democráticas a la diversidad derivada de los llamados conflictos nacionales, no nos debe interesar tanto el estudio de las fórmulas concretas de solución, sino el procedimiento de llegada a la misma, porque la profundización democrática apunta más al método de decisión que al propio contenido del modelo. Avanzando en la idea de *ciudadanía plural* que hemos defendido en la primera parte de nuestras reflexiones, y trasladando el discurso al ámbito colectivo, la legitimidad de un determinado modelo de reparto de la soberanía solo puede descansar sobre el *libre consentimiento* de todos los colectivos implicados.

En efecto, el hecho de que la mayor parte de los derechos que se reclaman para las minorías se configuren como facultades derivadas de otros derechos civiles o políticos de titularidad individual no significa que debamos renunciar al concepto de derechos colectivos cuando pensamos en términos de gestión democrática de la diversidad. Por el contrario, los marcos políticos solo pueden quedar legitimados sobre la base del consentimiento mayoritario de los individuos y de los grupos que expresen vocación colectiva diferenciada. Todo ello nos lleva a concluir que la única legitimación posible de un determinado acomodo territorial o personal de la soberanía es el *principio democrático* expresado a través de la voluntad mayoritaria de quienes conforman en cada momento una comunidad nacional, mayoritaria o minoritaria, identificada conforme a los criterios que expusimos anteriormente. En definitiva, cualquier acomodo, interno o externo, de los colectivos con vocación nacional debe hacerse primordialmente sobre la base del respeto al libre consentimiento de la mayoría de sus miembros, lo que se identifica con el derecho de *autodeterminación*.

Aunque en términos de Derecho positivo sea tan difícil como ingenuo encontrar argumentos a favor del derecho a la autodeterminación de las minorías, desde el análisis político, el planteamiento es más que razonable. En realidad, el Derecho internacional manifiesta sus límites precisamente ante cuestiones que afectan a la soberanía o al reparto externo del poder y normalmente se limita a reconocer la nueva realidad política (Pentasuglia, 2002b: 312). Cuando una situación minoritaria plantea un conflicto nacional, desde argumentos democráticos, es conveniente reconocer que dicha comunidad constituye un *demos* en sí misma y que cualquier fórmula política y constitucional de adaptación debería contar con el apoyo mayoritario de dicha comunidad. En última instancia, la autodeterminación se equipara con el principio democrático. Si la comunidad minoritaria tiene conciencia de constituir un *demos* diferenciado y voluntad política de ejercer tal poder originario, la única vía estable de solución política es el reconocimiento de su capacidad de decidir su estatuto político, o de establecer su propio ámbito de decisión político. A partir de este punto, la autodeterminación puede conducir al diseño de modelos constitucionales compartidos, aceptados mayoritariamente por todas las comunidades coexistentes, o a la secesión democrática ante la falta de acuerdo. La imposición de un modelo político por parte de la mayoría cuando la minoría se autoconsidera comunidad política diferenciada solo puede conducir a la perpetuación y profundización del conflicto nacional existente[12].

En consecuencia, si las condiciones de expresión colectiva que más arriba hemos descrito existen, las instituciones que ordinariamente representan esa realidad colectiva singular no solo pueden, sino que deben ejercer las acciones necesarias para intentar llevar a efecto la posibilidad de elección de dicha población. Se trataría de conseguir poner a disposición de dicha población la decisión sobre su propia autoafirmación como colectivo, sin que

ello implique necesariamente un cambio sustancial en el estatus existente en un momento determinado, pero sí un posible reconocimiento de su existencia –si el propio colectivo decide confirmarla–. Al mismo tiempo, ello debe servir para concretar la extensión territorial o poblacional de dicho sujeto, lo que debe hacerse interpretando la realidad electoral o democrática de buena fe, sin repetir procesos de sumisión de nuevas minorías consistentes en el nuevo sujeto emergente. Para llegar a ello, las instituciones aludidas deben trabajar, en su caso, y solo si ello es necesario, incluso al margen del Derecho constitucional del que dependen, puesto que el bien jurídico y moral que se persigue, una mejor expresión de la voluntad democrática –la adecuación de las estructuras políticas a la voluntad democráticas de los habitantes y no el proceso contrario–, así lo justifica. Lo contrario supondría la violación práctica del principio democrático en virtud de un respeto a un ordenamiento jurídico ante el cual precisamente un determinado colectivo viene manifestando su voluntad de superarlo. Para la realización de este proceso, que no deja de ser un proceso de profundización democrática, los medios a utilizar deben ser escrupulosamente respetuosos con los derechos individuales de las personas y con la cultura democrática, teniendo en cuenta los contextos sociales y culturales en los que se actúe. Ello excluye desde luego la violencia directa o indirecta, pero no la confrontación política e institucional ni mucho menos la organización de estructuras políticas y democráticas paralelas a las jurídicamente vigentes, siempre que estén abiertas a la participación de todos los ciudadanos potencialmente afectados en igualdad de condiciones.

Sin embargo, el contexto del debate sobre la titularidad del derecho de autodeterminación es el intrínseco desequilibrio del orden internacional, en el que las naciones sin Estado –nacionalidades, naciones minoritarias o minorías nacionales según las diversas terminologías seguidas por unos u otros autores– se encuentran desprotegidas frente a la posición dominante de las comunidades que disponen de Estados. Los Estados son quienes hacen gran parte del Derecho internacional y, en todo caso, quienes dicen lo que es Derecho internacional. El juego normativo es, desde luego, muy desigual y las minorías que aspiran a la autodeterminación no disponen de argumentos jurídicos en un orden normativo diseñado por y para una de las partes. Aun así, existen supuestos en el contexto europeo en los que de modo más expreso o tácito, a determinadas colectividades se les reconoce o presupone un derecho de autodeterminación, admitido incluso por el propio Estado del que forman parte[13].

La vigencia de este derecho no puede ser negada en la actualidad, porque el mismo se halla positivizado al máximo nivel en el ordenamiento jurídico internacional y asumido en consecuencia por la inmensa mayoría de ordenamientos jurídicos estatales del mundo. Aún más, la autodeterminación está en la actualidad consagrada como un derecho colectivo de los pueblos y, aun más, como un derecho humano. Se trata posiblemente del único derecho humano del que se puede proclamar con carácter indiscutido y pleno su condición de derecho exclusivamente colectivo. Además, el derecho de autodeterminación pertenece a la parte imperativa del Derecho internacional, no puede ser dispuesta por los Estados y genera obligaciones *erga omnes*, tal y como ha reconocido el propio Tribunal Internacional de Justicia[14].

Ahora bien, aceptada su presencia como un elemento sustantivo del orden jurídico internacional, el debate sobre la autodeterminación hoy puede centrarse en torno a dos cuestiones diferentes: su titularidad y su contenido. Respecto a la primera, ya he defendido unos criterios que ayudarían a determinar la existencia de colectividades no estatales que deberían ser reconocidas como titulares del derecho a decidir. Puede discutirse en ocasiones su delimitación territorial o personal, lo que deberá establecerse sobre la base de un diálogo abierto entre todas las sensibilidades existentes. En cualquier caso, la presencia de aspiraciones políticas colectivas en clave de soberanía, cuando sobrepasan un determinado apoyo social o electoral, debe determinar la presencia de un sujeto del derecho. Lo contrario es sencillamente incompatible con la gestión democrática de la diversidad por cuanto impide conocer el alcance de las aspiraciones colectivas que emergen a través de expresiones libres y democráticas de los ciudadanos.

En lo que respecta al contenido del derecho a decidir que implica la gestión democrática de la diversidad colectiva, hay quienes dividen este contenido con el fin de excluir del mismo la posibilidad de acomodación externa o secesión. Como resulta coherente con su modo de producción interestatal, el Derecho internacional muestra un profundo rechazo a la idea de secesión. Así, una estrategia extendida consiste en reconocer o reformular un derecho de decisión que no incluya la posibilidad de la secesión y que se limite a una concreción en forma de autonomía. En tal hipótesis, las comunidades minoritarias

podrían elegir la forma política que mejor se adapte a sus necesidades o deseos, pero siempre dentro del Estado en el que residen. Para justificar esta postura se usan varios discursos. Entre ellos, el de la disección conceptual entre el aspecto externo e interno de la autodeterminación. La autodeterminación externa solo sería contenido de la autodeterminación de los pueblos que equivalen al conjunto de la población de un Estado ya constituido.

Estas divisiones entre pueblos con o sin versión externa de la autodeterminación, o entre parte interna y externa de la autodeterminación, pueden y deben ser cuestionadas. De hecho, no existen argumentos jurídicos sólidos que las justifiquen. En primer lugar, no se argumenta por qué se debe producir esta diferencia de grado entre unos y otros titulares, salvo criterios de mera oportunidad y estrategia políticas, dado que tal división no se encuentra en la normativa internacional vigente. En segundo lugar, la eliminación del llamado «elemento externo» del derecho de autodeterminación desnaturalizaría el contenido esencial de este derecho, haciéndolo irreconocible. En tercer y último lugar, la disociación entre el aspecto interno y externo del contenido de la autodeterminación es cuestionable. En realidad, ambas partes del contenido son inseparables porque corresponden por igual a la soberanía política y al principio democrático. En cualquier caso, lo interno en la autodeterminación no es la capacidad de decidir ser una entidad autónoma dentro del Estado, sino la capacidad de la comunidad de organizarse hacia dentro de sí misma. La autonomía, la asociación con un Estado soberano, la integración en el mismo o la secesión, son expresiones todas ellas de la parte externa del contenido de la autodeterminación. En este sentido, es conceptualmente equivocado entender que un régimen de autonomía territorial es consecuencia de la autodeterminación interna. Como parte que ello es de las relaciones de la comunidad con otras comunidades –en este caso con el grupo mayoritario o con el Estado en su conjunto–, es consecuencia de la versión externa de la autodeterminación. Lo interno solo puede ser aquello en cuya configuración política la comunidad decide libremente sin afectar a sus relaciones con otros colectivos. Lo contrario es confundir una parte del contenido de un derecho con una situación de hecho derivada del ejercicio del mismo derecho, algo metodológicamente incorrecto.

Por último, otros entienden la autodeterminación como un derecho remedial a favor de las minorías que solo operaría cuando éstas se ven sometidas a un proceso de represión que no deja margen para otro tipo de solución política (Etxeberria, 2002: 383). Algunos autores sugieren que parece que en Derecho internacional va emergiendo un derecho a la secesión, planteado en todo caos de forma muy restringida y condicionada. Quienes así argumentan suelen basarse en casos históricos como los de Katanga o en debates actuales como el que se plantea en Québec (Okafor, 2002: 60).

Esta propuesta, sin embargo, no ofrece ninguna ventaja práctica y por el contrario, plantea serios problemas. En efecto, si la autodeterminación es solo remedial, automáticamente surgirá el problema de determinar cuáles son las condiciones en las que entra en funcionamiento y, sobre todo, quién las debe apreciar. Por otro lado, es difícil justificar que las poblaciones de los Estados dispongan de este derecho sin restricción, mientras para las minorías sea solamente un derecho remedial. En tercer lugar, esta propuesta confunde como ninguna la autodeterminación con la secesión, puesto que al plantearla de modo remedial, prácticamente solo deja abierta la posibilidad de ejercer la misma a través de la secesión. Sería más conveniente que quienes así piensan defendieran el derecho a la secesión como remedial y no la autodeterminación en sí misma. Desde el punto de vista del Derecho positivo no hay tampoco ningún apoyo a la tesis remedial. Y desde la consideración de los derechos humanos, es un grave error entender que un derecho humano es remedial. No puede confundirse la titularidad de un derecho humano con sus condiciones de ejercicio, ni se puede basar la argumentación de aquélla sobre éstas. En efecto, cualquier derecho humano como, por ejemplo, el derecho a la vida, existe en todo momento y no solo cuando se encuentra seriamente amenazado.

En definitiva, quienes hoy en día persiguen reducir el contenido de la autodeterminación para impedir que la misma pueda conducir hipotéticamente a soluciones de secesión, por una parte, sobrevaloran los casos en los que ésta se produciría; por otra parte, buscan que la adecuación de las minorías nacionales se limite a la adopción de fórmulas de autogobierno, normalmente a través de la autonomía territorial. Obviamente la autonomía puede ser una concreción de un proceso de autodeterminación, pero siempre y cuando el pueblo respectivo haya gozado de la posibilidad de decidir su estatuto político entre otras opciones. Al menos, deben

presentarse a la decisión colectiva tantas opciones como planteen públicamente los actores políticos que gozan de un mínimo de representatividad. Un 10 o 15% del conjunto de votos emitidos en un ámbito territorial singular puede ser ya una cifra electoralmente indicativa para tener en cuenta una determinada opción política a la hora de diseñar las alternativas que se ofrecen al colectivo en un proceso de autodeterminación. La forma en que se planteen dichas alternativas ante el electorado debe ser fruto de una negociación de buena fe entre los actores políticos más representativos de dicho colectivo, pero la negación expresa de determinadas soluciones cuando son planteadas –y respaldadas electoralmente– por una parte sustancial de dicha representatividad, adulteraría el propio derecho y su ejercicio quedaría falseado.

En resumen, lo que aquí se postula como base política de solución cuando se plantea un llamado conflicto nacional es la mera aplicación del principio democrático, una vez identificados los diferentes colectivos existentes a través de criterios tangibles en clave social o electoral. Si la identificación resulta excesiva, porque la colectividad en cuestión no desea ser considerada como tal, el ejercicio del derecho a decidir simplemente conducirá al mantenimiento del statu quo y se operará en consonancia con el resto del grupo al que se siente pertenecer. Por el contrario, una decisión en clave diferente a la de la mayoría no hace sino constatar que existe un sujeto colectivo diferenciado cuya voluntad democrática debe ser tenida en cuenta a la hora de diseñar el marco jurídico-político que le va a resultar de aplicación.

Por ello, no es posible plantear una auténtica autodeterminación sin posibilitar que el pueblo respectivo pueda pronunciarse en su caso a favor de la secesión –o de cualquier otra solución– en aquellos casos en los que existe una demanda electoral consistente. Un 15% de apoyo electoral nos parece un requisito razonable para que una determinada opción se incorpore al abanico de posibilidades entre las que debe elegir la comunidad afectada. Por supuesto, aquellos acomodos que impliquen compartir la soberanía con otros pueblos o colectivos, precisarán del correspondiente acuerdo con la voluntad democrática expresada en éstos.

De lo que se trata es de que la ciudadanía de ese potencial colectivo exprese del modo más democrático posible su voluntad, sin que la misma se vea reducida en opciones que puedan ofrecer una imagen parcial de la misma. Evidentemente, la materialización de la decisión adoptada conllevará un proceso más o menos complejo de implementación y, en su caso, de negociación con otros colectivos o instituciones que puedan sentirse afectadas en sus intereses económicos, sociales, políticos o culturales. Pero para afrontar debidamente tal proceso es necesario con carácter previo conocer del modo más preciso posible cuál es la voluntad democrática de quienes componen ese colectivo cuya autodeterminación se defiende y ensaya.

La secesión no es por tanto, la consecuencia obligada de los procesos de autodeterminación, ni siquiera una posible opción cuando no obtiene respaldo electoral previo en un determinado colectivo. Pero si así sucede, es preciso plantearla dentro de las soluciones a decidir. De hecho, la experiencia histórica europea nos demuestra de modo contundente, que la secesión es hasta hoy la más exitosa fórmula de solución de los conflictos nacionales en nuestro continente. En efecto, una visión histórica reciente del panorama europeo, parece sugerir que la solución más eficaz para los conflictos nacionales no ha sido la creación de estructuras autónomas o pactos federales asimétricos –por lo demás siempre complejos–, sino la constitución de nuevas estructuras políticas. Dicha fórmula lleva 200 años siendo aplicada en Europa de modo constante, hasta nuestros días. En estos dos últimos siglos, podemos citar procesos de secesión en Grecia, Bélgica, Serbia, Rumania, Bulgaria, Noruega, Bulgaria, Albania, Finlandia, Estonia, Letonia, Lituania, Polonia, República Checa, Hungría, Irlanda, Islandia, Chipre, Malta, Bielorrusia, Ucrania, Moldavia, Eslovenia, Croacia, Bosnia-Herzegovina, Macedonia, Armenia, Georgia, Azerbaiyán, Chequia, Eslovaquia, Montenegro y de Kosovo. Fuera de Europa podemos mencionar en los últimos años los casos de Palau, Namibia, Eritrea o Timor Oriental.

El éxito de la secesión como medida de solución es innegable. La independencia no ha creado en ninguno de estos casos, nuevos conflictos nacionales –con la reserva de Bosnia-Herzegovina–. Por el contrario, la constitución de un nuevo Estado sirvió para dar por concluido el respectivo conflicto nacional. Sin embargo, la mayor parte de los conflictos nacionales que se mantienen vivos hoy en el mapa europeo tienen que ver con situaciones en las que se ha dificultado o negado el ejercicio del derecho de autodeterminación incluida la posibilidad de secesión. En efecto, este debate se plantea de modo recurrente, con desigual apoyo en los supuestos de Córcega, Escocia, Cataluña, País Vasco, Flandes, Chechenia, Kosovo –para los que

aún no aceptan su estatalidad–, Irlanda del Norte, Nagorno-Karabaj, Trandsnistria, Daguestán, Osetia del Sur, Abjasia y Crimea. Fuera de Europa, Palestina, Kurdistán, Sahara occidental o Tibet, entre otros.

Eso sí, desde una perspectiva de multiculturalidad debe considerarse que la secesión es un tipo de solución que supone la constitución de un nuevo Estado en el que pueden plantearse nuevas situaciones de minoridad. Bien es cierto que estas nuevas situaciones de minoridad pueden no generar una conflictología minoritaria de tipo nacional, pero también es factible el caso de que la nueva estatalidad revierta la situación preexistente entre minorías y mayorías o genere nuevas interacciones potencialmente conflictivas, a las que será preciso aplicar los mismos criterios democráticos que hemos defendido para los conflictos actualmente vigentes.

En definitiva, el contenido del derecho a decidir debe formularse de tal manera que el mismo derecho –su contenido esencial de decisión libre y democrática– no quede desnaturalizado, lo que implica la posibilidad de opción entre aspiraciones políticas con un suficiente respaldo social. La prueba del nueve de la autodeterminación es la comprobación de que la decisión democráticamente adoptada por mayoría en un colectivo puede ser llevada a la práctica política.

Al fin y al cabo, el ejercicio de la democracia no puede conocer límites absolutos territoriales ni personales y la autodeterminación como derecho consiste también en un proceso democrático de identificación progresiva de sujetos colectivos con vocación de decisión propia. Con sus dificultades y complicaciones, este proceso ha avanzado en Europa de modo evidente en los últimos 200 años y presumiblemente seguirá haciéndolo en el futuro, en unos casos para dar lugar a nuevos sujetos políticamente organizados y en otros para que un colectivo del que se predicaba su especificidad muestre su rechazo –o su indiferencia– a la misma. En cierto modo, es la aplicación al juego político democrático del método del ensayo y error, la única manera de asegurar una sociedad auténticamente abierta, frente a concepciones dogmáticas y cerradas que niegan que las estructuras políticas y sociales –de por sí contingentes y cambiantes– puedan cambiar su diseño para adecuarlo, en la medida de lo razonablemente posible, a la voluntad democrática de las sociedades actuales.

Conclusión

La aplicación de la Democracia en las sociedades del siglo XXI y la extensión correlativa de los derechos humanos a todas las personas que en cada momento las conforman obligan a realizar una relectura de conceptos políticos básicos, entre los cuales se halla el de ciudadanía. Los principales retos pendientes en este sentido atienden a dos órdenes distintos aunque relacionados de factores. Por una parte, el de la exclusión de la plena pertenencia a la comunidad política de las personas no nacionalizadas, a pesar de que su proyecto de vida concurra temporal o definitivamente con el de la sociedad en la que efectivamente residen y a cuyo desarrollo contribuyen. Por otro lado, la exclusión, marginación o indiferencia ante las identidades culturales –lingüísticas, religiosas, nacionales– no mayoritarias o dominantes, lo que incluye también –pero no exclusivamente– numerosas identidades importadas por personas no nacionalizadas.

Frente al Estado identitario al que nos hemos acostumbrado, y en un escenario crecientemente variable y multicultural, se hace preciso incorporar la inclusividad y la pluralidad en la lectura de los derechos para alcanzar estándares verdaderamente democráticos. Ciudadanía inclusiva basada en el elemento fáctico de la residencia y ciudadanía plural –o multi-identitaria– basada en el reconocimiento de derechos a través de la identidad de cada persona o grupo, constituyen los dos vectores fundamentales en una nueva teorización de este concepto. Ambas reformulaciones son factibles sin necesidad de realizar sustanciales cambios en los ordenamientos jurídicos, sino a través de una labor hermenéutica que exige, eso sí, nuevas mentalidades. Se trata en definitiva de dejar atrás el Estado identitario, organizado como un circuito político cerrado respecto a la pertenencia y a la identidad, para construir comunidades políticas que incluyan auténticos circuitos abiertos de poder en relación con estos factores vitales del desarrollo humano, tanto en su vertiente individual como colectiva.

En consonancia con ello, el Derecho debe pasar de instrumento en defensa del dominante a instrumento de apertura, flexibilidad y participación de las minorías y de los espacios alternativos de poder. Hoy

en día, los modelos constitucionales se perciben más bien como diseños acabados y estáticos, casi sacralizados, cuya propuesta de alteración puede entenderse como una grave deslealtad. Sin embargo, la realidad es dinámica, las identidades y las aspiraciones políticas evolucionan constantemente y el mismo cuerpo electoral se renueva cada día. Esto significa que la gestión democrática de la diversidad exige también una nueva teoría constitucional que entienda el Derecho como una concreción política inestable, dinámica y provisional. La resistencia del Derecho constitucional no es cuestión de fijación sino de elasticidad. Es la Política con mayúsculas la que debe presidir el diseño jurídico. Es necesario rescatar un concepto amplio y no acomplejado de quiebra constitucional y gestionar los cambios sociales y políticos desde la consideración del Derecho como un apoyo a la solución, nunca como la solución en sí misma y mucho menos como un arma para deslegitimar las posiciones o aspiraciones políticas de los demás actores.

Finalmente, las minorías tradicionales, de vocación nacional o no, están también llamadas a abrirse en las mismas claves si no quieren perder el tren de la democracia postmoderna. Ciudadanía inclusiva y plural son vectores de aplicación plena y profunda no solo en el marco general de cada comunidad política, sino también en el interior de cada comunidad cultural e identitaria.

Bibliografía

Bouchard, Gérard y Taylor, Charles

(2008). *Building the Future. A Time for Reconciliation*. Comisión de consultation sur les practiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Quebec.

Cotarelo, Ramón

«La cuestión de la autodeterminación en el País Vasco», ponencia presentada en la conferencia internacional Democracia, ciudadanía y territorialidad en sociedades plurinacionales, Instituto Internacional de Sociología Jurídica. Universidad del País Vasco, Oñati, Gipuzkoa, 14 al 16 de marzo de 2007.

De Lucas, Javier

*(*2003). *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*. Barcelona: Icaria.

— (2005). «No hay política de integración si no tiene como objetivo la integración política». *Derechos ciudadanos. Inmigración*. núm. 0, pp. 21-36.

— «Gestionar democráticamente la sociedad multicultural. Identidades, derechos, ciudadanía», en Eduardo Ruiz Vieytez (dir.) *Derechos humanos y diversidad. Nuevos desafíos para las sociedades plurales*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, pp. 61-74.

De Varennes, Fernand

(2001). «Language Rights as an Integral Part of Human Rights», *Unesco Most journal on Multicultural Societies: Lesser Used Languages and the Law in Europe*, vol. 3, nº. 1, http://www.unesco.org/shs/ijms/vol3/issue1/art2

Díaz Pérez de Madrid, Amelia

(2004). *La protección de las minorías en Derecho internacional*. Granada: Universidad de Granada.

Eide, Asborj

(2004). «The Rights of "Old' versus 'New" Minorities». *European Yearbook of Minority Issues*, vol. 2, pp. 365-379.

Etxeberria Mauleon, Xabier

(2002). «El derecho de autodeterminación en la teoría política actual y su aplicación al caso vasco», en Etxeberria Mauleon, Xabier; Gómez Isa, Felipe; Ruiz Vieytez, Eduardo J.; Vicente Torrado, Trinidad L. y Zubero Beaskoetxea, Imanol, *Derecho de autodeterminación y realidad vasca*, Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz, pp. 383-387.

Fossas, Enric y Requejo, Ferrán

(1999). *Asimetría federal y Estado plurinacional. El debate sobre la acomodación de la diversidad en Canadá, Bélgica y España*. Madrid: Trotta.

Hannum, Hurst

(1993). *Documents on Autonomy and Minority Rights.* La Haya: Martinus Nijhoff.

Henrard, Kristine

(2005). «Ever-Increasing Synergy towards a Stronger Level of Minority Protection between Minority-Specific and Non-Minority-Specific Instruments», *European Yearbook of Minority Issues*, vol. 3, pp. 15-41.

Jauregui, Gurutz

(1999). «Autodeterminación: más allá de la autonomía», en *El Ebro*, núm. 1, pp. 27-39.

Keating, Michael

(1996). *Naciones contra el Estado: el nacionalismo de Cataluña, Québec y Escocia*. Barcelona: Ariel.

Kymlicka, Will

(2003). *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidos.

Makkonen, Timo

(2004). «Is Multiculturalism Bad for the Fight against Discrimination?», en: Martin Scheinin y Reetta Toivanen (eds.), *Rethinking non-discrimination and minority rights*, Turku: Institute for Human Rights-Abo Akademy, pp. 155-178.

Medda-Windischer, Roberta
(2004). «Legal Indicators for Social Inclusion of New Minorities Generated by Immigration», *European Yearbook of Minority Issues*. vol. 2, pp. 381-395.

Moucheboeuf, Alcidia
(2006). Minority Rights Jurisprudence, Council of Europe/European Centre for Minority Issues, Estrasburgo.

Musgrave, Thomas D.
(1998). *Self-Determination and National Minorities*. Oxford: Clarendon Press.

Obieta Chalbaud, Jose Antonio
(1985). *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*. Madrid: Tecnos.

Okafor, Chinedu Obiora
(2002). «Entitlement, Process, and Legitimacy in the Emergent International Law of Secession», *International Journal on Minority and Group Rights*, vol. 9, núm. 1, pp. 41-70.

Palermo, Francesco
(2008). «Soluciones jurídicas a sociedades complejas: El Derecho de la diversidad», en Eduardo Ruiz Vieytez (dir.) *Derechos humanos y diversidad. Nuevos desafíos para las sociedades plurales*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, pp. 75-97.

Palermo, Francesco y Woelk, Jens
(2005). «From Minority Protection to a Law of Diversity? Reflections on the Evolution of Minority Rights», *European Yearbook of Minority Issues*, vol. 3, pp. 5-13.

Parekh, Bhikhu
(2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: Macmillan Palgrave.

Pentassuglia, Gaetano
(2002). *Minorities in International Law*, Council of Europe/European Centre for Minority Issues, Estrasburgo.

—(2202). «State Sovereignity, Minorities and Self-determination: A Comprehensive Legal View», *International Journal on Minority and Group Rights*, vol. 9, núm. 4, pp. 303-324.

Pnud (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo)
(2004). *Informe sobre el Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Madrid: Mundi-prensa.

Requejo Coll, Ferran
(2007). «Justicia cosmopolita y minorías nacionales», *Claves de la razón práctica*, núm. 171, pp. 34-44.

Rubio-Marin, Ruth
(2002). «El reto democrático de la inmigración ilegal (a la luz del debate actual en España)». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez (El derecho de una democracia cosmopolita)*, núm. 36, pp. 173-196.

Ruiz Vieytez, Eduardo
(2005). «Políticas de inmigración y diversidad lingüística». En Julia González Ferreras y Maria Luisa Setien (eds.) *Diversidad migratoria. Distintos protagonistas, diferentes contexto*s. Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 109-145.

— (2005). «¿Hacia un Estado plurinacional? Reforma de la Constitución, modelo de Estado y conflicto vasco», en *Pasajes de Pensamiento Contemporáneo*, núm. 17, 2005, pp. 77-96.

— (2006). *Minorías, inmigración y democracia en Europa. Una lectura multicultural de los derechos humanos*. Valencia: Tirant lo blanch.

—(2008). «Diversidad, inmigración y minorías en un marco de derechos humanos», en Eduardo Ruiz Vieytez (dir.) *Derechos humanos y diversidad. Nuevos desafíos para las sociedades plurales*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, pp. 25-42.

Ruiz Vieytez, Eduardo J. y Kallonen, Markko
(2004). «Territorial Autonomy and European National Minorities: South Tyrol, the Basque Country and the Aland Islands», en *European Yearbook of Minority Issues*, vol. 2, 2002/3, ECMI-Eurac Research, Martinus Nijhoff publishers, Leiden-Boston, pp. 247-281.

Scheinin, Martin
(2004). «How to Resolve Conflicts between Individual and Collective Rights?», en Martin Scheinin y Reetta Toivanen (eds.) *Rethinking non-discrimination and minority rights*. Turku: Institute for Human Rights-Abo Akademy, pp. 219-238.

Spiliopoulou Akermark, Sia
(2007). «Multiculturalism in Crisis?», en: Eduardo Ruiz Vieytez y Robert Dunbar (eds.) *Human Rights and Diversity. New Challenges for Plural Societies*. Bilbao: Humanitarian Net, pp. 35-49.

Tully, James y Gagnon, Alain G. (eds.)
(2001). *Multinational democracies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Velarde, Caridad
(2003). *Universalismo de derechos humanos. Análisis a la luz del debate anglosajón*, Madrid: Thomson-Civitas.

Velasco Arroyo, Juan Carlos
(2004). «Republicanismo, constitucionalismo y diversidad cultural. Más allá de la tolerancia liberal». *Revista de Estudios Políticos*, núm. 125, pp. 181-209.

Vidal-Beneyto, Jose, dir.
(2006). *Derechos humanos y diversidad cultural. Globalización de las culturas y derechos humanos*. Barcelona: Icaria.

Zapata-Barrero, Ricard
(2004). *Multiculturalidad e inmigración*. Madrid: Editorial síntesis.

— (2005). «Gestión de la multiculturalidad en España: un análisis contextual para definir un enfoque europeo de la inmigración», en AAVV., *España en la construcción de una política europea de inmigración*. Barcelona: Fundación CIDOB, pp. 83-107.

Notas a la conferencia

[1] El escaso apoyo real a las posiciones multiculturalistas en sociedades europeo-occidentales como las del Reino Unido o España puede corroborarse con datos en los estudios: A.F. Heath y J.R. Tilley, «British national identity and Attitudes towards Immigration», *International Journal on Multicultural Societies*, vol. 7, nº 2, 2005, p. 123 y J. Diez Medrano, «Nation, Citizenship and Immigration in Contemporary Spain», *International Journal on Multicultural Societies*, vol. 7, nº 2, 2005, p. 138.

[2] Recomendación 1500 (2001) de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, «Participación de los inmigrantes y residentes extranjeros en la vida política de los Estados miembros del Consejo de Europa», de 26 de enero de 2001, párrafo 4.

[3] Por ejemplo, Recomendación 1206 (1993) de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, «Integración de los inmigrantes y las relaciones comunitarias», de 4 de febrero de 1993, párrafo 7; Recomendación 1500 (2001) de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, «Participación de los inmigrantes y residentes extranjeros en la vida política de los Estados miembros del Consejo de Europa», de 26 de enero de 2001, párrafo 11.4.b; Recomendación 1625 (2003) de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, «Políticas para la integración de inmigrantes en los Estados miembros del Consejo de Europa», de 30 de septiembre de 2003, párrafo 5; Recomendación nº 30 del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de Naciones Unidas, «Discriminación contra los no ciudadanos», de 1 de octubre de 2004, párrafo 13.

[4] Como es el caso del artículo 27 de la Carta Canadiense de Derechos y Libertades de 1982.

[5] Por ejemplo, Tribunal Europeo de Derechos Humanos: caso *Manoussakis contra Grecia*, Application 18748/91, sentencia de 26 de septiembre de 1996; caso *Buscarini contra San Marino*, Application 24645/94, sentencia de 18 de febrero de 1999; caso *Chipre contra Turquía*, Application 25781/94, sentencia de 10 de mayo de 2001, párrafos 275-280; caso *Iglesia metropolitana de Besarabia contra Moldavia*, Application 45701/99, sentencia de 13 de diciembre de 2001. Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas: asunto *Ballantyne, Davidson y McIntyre contra Canadá* (comunicaciones nº 359/1989 y 385/1989), dictamen de 31 de marzo de 1993, documento de Naciones Unidas CCPR/C/D/359/1989; asunto *Diergaardt y otros contra Namibia* (comunicación nº 760/1997), dictamen de 25 de julio de 2000, CCPR/C/69/D/760/1997; asunto *Ignatane contra Letonia* (comunicación nº 884/1999), dictamen de 25 de julio de 200, CCPR/C/72/D/884/1999.

[6] Tribunal Europeo de Derechos Humanos: caso Thlimmenos versus Grecia; Sentencia de 6 de abril de 2000.

[7] No estamos lejos, por tanto, del concepto de acomodación razonable defendido por Taylor y Bouchard para Quebec. Gérard Bouchard y Charles Taylor (2008), *Building the Future. A Time for Reconciliation*. Comisión de consultation sur les practiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec.

[8] Por ejemplo, es cuando menos cuestionable el razonamiento del Tribunal Europeo de Derechos Humanos respecto a la compatibilidad de islamismo político y valores democráticos en su sentencia sobre el caso Partido del Bienestar (*Refah Partisi*) y otros versus Turquía; Sentencia de 31 de julio de 2001; párrafo 71. Véase Scheinin, 2004: 227-230.

[9] Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas: asunto *Waldman contra Canadá* (comunicación nº 694/1996), dictamen de 5 de noviembre de 1999, documento de Naciones Unidas CCPR/C/67/694/1996.

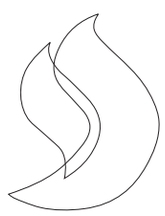
[10] Sobre el concepto de conflicto nacional en el marco de las minorías, véase E.J. Ruiz Vieytez, «Estudio comparado de otros conflictos nacionales», en VVAA, *Derecho de Autodeterminación y realidad vasca*, Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz, 2002, pp. 193-210.

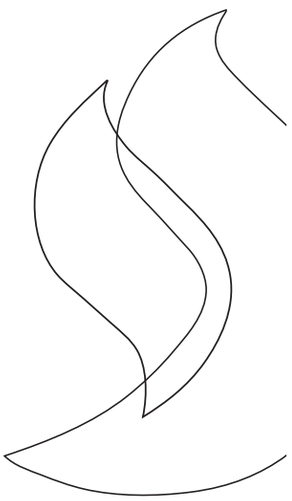
[11] H.J. Heintze, «Implementation of Minority Rights through the Devolution of Powers. The Concept of Autonomy reconsidered», en *International Journal on Minority and Group Rights*, vol. 9, nº 4, 2002, pp. 333. Kettley, por su parte, define los mismos elementos ordenados de modo diferente: C. Kettley, «Power-Sharing and Ethnic Conflict: The Consociational-Integrative Dichotomy and Beyond», *European Yearbook of Minority Issues*, vol. 1, 2001/2, Kluwer Law international, 2003, pp. 255-258.

[12] Véase Tribunal Supremo de Canada, *Opinión sobre la secesión de Quebec. Texto de la opinión emitida el 20 de agosto de 1998 por el Tribunal Supremo de Canadá*, Documentos INAP, nº 18, Madrid, 1998.

[13] El caso más expreso hoy en día es posiblemente el de Irlanda del Norte, donde el derecho a la autodeterminación se halla literalmente recogido en el Acuerdo de Viernes Santo de 1998. Este derecho también parece admitido de modo más o menos expreso en casos como los de las Islas Feroe, Islas Aland, Gagauzia, Tirol del Sur o Quebec. También se prevén otros procesos de autodeterminación en determinadas situaciones como las de Nueva Caledonia, Sahara Occidental, Puerto Rico o Palestina.

[14] Sentencia del Tribunal Internacional de Justicia sobre el caso de Timor Oriental: *Case concerning East Timor*, ICJ Reports (1995), 102.





Ni nacional ni global: la reorganización del territorio, del poder y de los derechos

Sra. Saskia Sassen
Universidad de Columbia. Nueva York. Estados Unidos

Saskia Sassen es profesora titular de la cátedra de sociología Helen y Robert Lynd en la Universidad de Columbia y miembro del Comité de Pensamiento Global. Acaba de finalizar para la UNESCO un proyecto de cinco años de duración sobre asentamientos humanos sostenibles, para el que ha creado una red de investigadores y activistas en más de 30 países. Los resultados de esta iniciativa se han publicado como uno de los volúmenes de la Encyclopedia of Life Support Systems (Oxford, UK: EOLSS Publishers). http://www.eolss.net

Es miembro de diversos consejos editoriales y asesora de diversos organismos internacionales. Asimismo, es miembro del Consejo de Relaciones Exteriores, del Panel sobre Ciudades de la Academia Nacional de Ciencias, y fue Presidenta del Comité de Tecnologías de la Información y Cooperación Internacional del Consejo de Investigación de Ciencias Sociales de Estados Unidos.

Ha escrito para *The Guardian*, *The New York Times*, *Le Monde Diplomatique*, *The International Herald Tribune*, *Newsweek International*, *la Vanguardia*, *Clarin*, el *Financial Times*, entre otros.

Sus libros han sido traducidos a dieciséis idiomas. Entre ellos destacan: *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages* (Princeton University Press 2006) y *A Sociology of Globalization* (W.W.Norton 2007), *Territorio, Autoridad, Derechos y Una Sociología de la Globalización,* (ambos publicados en español por Katz Editores Buenos Aires y Madrid en 2008). Otras publicaciones recientes son la 3ª edición, totalmente actualizada de *Cities in a World Economy* (Sage 2006) y *Deciphering the Global* (Routledge 2007).

Sinópsis

Tras la lógica que rige en la actualidad –con fuerzas renovadas- la economía política de los EE.UU., ciertas dinámicas sociales emergentes están permitiendo a los grupos minorizados y desfavorecidos dar una nueva forma a la política.

Nuevos tipos de agentes políticos empiezan a perfilarse, modificando la relación que existe entre el estado y el individuo. Este planteamiento me lleva a postular que el período actual evidencia el hecho de que la ciudadanía constituye un contrato, no completamente teorizado, entre el estado y el ciudadano. Por otra parte, es lógico que se encuentre incompleto, por el mismo significado históricamente condicionado de la institución de la ciudadanía. Este carácter incompleto hace posible que una institución altamente formalizada pueda acomodarse a los cambios –más precisamente, acomodarse a la posibilidad de responder al cambio– sin sacrificar su estatus formal. Ese carácter incompleto pone de relieve su tarea de acomodarse, ya sea para dar respuesta a nuevas condiciones, a nuevas subjetividades, o a nuevas instrumentalidades. Sitúo mi investigación en la fase de algo incompleto, para así abrir la discusión acerca de la política.

Parte de esta discusión no está formalizada, y podría considerarse pre-política, pero yo sostengo que se percibe mejor como una política informal o como tipos aún-no-formalizados de política.

[1] Esto se basa en un proyecto de mayores dimensiones publicado como *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages* (Princeton University Press 2006; Nueva Edición Actualizada en 2008), traducido a varios idiomas, incluyendo el español (Editorial Katz 2009, Madrid y Buenos Aires). Los lectores pueden encontrar una elaboración bibliográfica completa sobre los temas aquí planteados. También en la otra obra de la autora: *A Sociology of Globalization* (Norton 2007) (Traducción al español por la Editorial Katz, 2008).

Ni nacional ni global: la reorganización del territorio, del poder y de los derechos

Bajo la lógica imperialista que rige la economía actual de los EE.UU., las dinámicas sociales emergentes están permitiendo a los grupos desfavorecidos y minoritarios *hacer* nuevos tipos de política. Se están formando nuevos tipos de agentes políticos, lo que cambia la relación entre el Estado y la persona. Esto me hace pensar que el periodo actual deja claro el hecho de que la ciudadanía es un contrato incompletamente teorizado entre el Estado y el ciudadano. Así mismo, ese contrato es incompleto debido al significado históricamente condicionado de la institución de la ciudadanía. Esta característica permite asimilar los cambios a una institución muy formalizada, concretamente, asimilar la posibilidad de responder al cambio sin sacrificar su estatus formal. Además, este rasgo también saca a relucir el trabajo que hay que realizar, ya sea en respuesta al cambio de las condiciones, a nuevas subjetividades o a nuevas herramientas. Centraré mi ponencia en este aspecto de lo incompleto con vistas a iniciar el debate sobre la política. Cuando la política no está formalizada, puede ser considerada como pre-política, pero creo que es mejor verla como un tipo de política informal o aún-sin-formalizar.

La conceptualización de estas cuestiones se organiza mediante la idea de que, en la medida en que la ciudadanía depende, al menos en parte, de las condiciones en que se arraiga, condiciones que han cambiado de forma específica y general, en la actualidad podemos estar asistiendo a otro tipo de cambios en la propia institución, a medida que entramos en una nueva fase global. Es posible que algunos de estos cambios no se hayan formalizado aún y que algunos nunca lleguen a hacerlo del todo.

He insistido en que es un error ver lo global y lo nacional como cosas mutuamente excluyentes y como una relación de ganadores y perdedores –lo que uno gana lo pierde el otro–. Esta idea va en contra de muchas publicaciones sobre la globalización. Y va en contra de los expertos que rechazan la noción de que, en la actualidad, hay algo nuevo en la posición del Estado, puesto que éste siempre ha estado atrapado entre múltiples interdependencias. En mi investigación e interpretación deduzco y teorizo que lo nacional, incluido el Estado nacional es una de las ubicaciones institucionales estratégicas para lo global. Es decir, que algunos de los mayores cambios contextuales que pueden acarrear consecuencias específicas para la ciudadanía en nuestra era global incluyen cambios en lo nacional. Por lo tanto, la ciudadanía, incluso aunque se sitúe en ubicaciones que sean «nacionales», es una institución que puede haber cambiado si el propio significado de lo nacional ha cambiado, tal y como explico en otro trabajo (2006a). Los cambios que implica la dinámica de la globalización en la organización territorial e institucional de la autoridad del Estado también están transformando a la ciudadanía.

Interpreto estos tipos de cambio como una desnacionalización parcial, a menudo incipiente, de la ciudadanía para diferenciarlos de las tendencias post-nacionales y transnacionales, que también se están produciendo. Con el término desnacionalización pretendo captar algo que permanezca conectado a lo «nacional» tal y como se ha construido históricamente, y que esté profundamente arraigado pero de una forma nueva. Incipiente y parcial son dos calificativos que suelo relacionar con mi propio uso de la desnacionalización. Desde el punto de vista de la teoría de la ciudadanía basada en la nación, algunas de estas transformaciones podrán ser interpretadas como un declive o una devaluación de la ciudadanía.

Una pregunta importante es saber si esta transformación se está produciendo incluso cuando la ciudadanía permanece centrada en el Estado nacional, es decir, aunque no se vuelva necesariamente post-nacional. Yo digo que sí, y que es importante captar esas transformaciones fácilmente ocultadas por el

hecho de que la institución sigue siendo nacional. Aquí, analizo los cambios formales e informales en los derechos de los ciudadanos, en sus prácticas y en las dimensiones subjetivas de la institución. Si incluimos «derechos», prácticas y subjetividades no-formalizados el análisis puede captar inestabilidades y otras posibilidades de cambio.

Un sujeto incompleto

Los derechos articulados por medio del sujeto ciudadano son particulares y no se pueden extender fácilmente a otros sujetos. Sin embargo, la complejidad y las múltiples tensiones creadas en la institución formal de la ciudadanía lo convierten en una potente heurística para examinar la cuestión de los derechos en general y el caso de los derechos emitidos por los Estados-nación, en particular. Esta forma de contextualizar lo que a menudo se ha universalizado hace destacar la particularidad del ciudadano *nacional* como sujeto de derecho.

En otro trabajo (2006a: capítulos 2 y 3), examiné la creación activa de diferentes tipos de sujetos de derecho. La creación de un sujeto-ciudadano en la Edad Media fue el resultado de la creación activa del derecho urbano por parte de los burgueses. Inglaterra y los EE.UU., en los años 1800 asistieron al nacimiento de un ciudadano con propiedades y medios –tipificado por la burguesía industrial–, y un ciudadano desfavorecido –el obrero–: una desigualdad formalizada en el derecho. En los años 1900 se produjo una réplica parcial de este ciudadano desfavorecido mediante las luchas civiles y laborales, reclamando el derecho a tener derechos: los sujetos desfavorecidos lucharon por y obtuvieron derechos formales. Éstos son sólo algunos ejemplos de la historia reciente de occidente. Las luchas para crear sujetos de derecho se han sucedido a lo largo de los siglos por todo el mundo, adoptando muchas formas y con diferentes contenidos. El ciudadano moderno del siglo XX, procedente del Estado-nación, también se está desmembrando aunque formalmente pueda aparentar estabilidad.

Quisiera centrarme en cómo esta institución tan formalizada se enfrenta a los cambios actuales en un contexto social mayor, en el derecho, en las subjetividades políticas y en las prácticas discursivas.

Un elemento que une todas esas historias y, en cierto modo, garantiza la durabilidad de la institución de la ciudadanía ha sido el deseo del Estado de invalidar las principales instituciones nacionales que podrían haber seguido otra trayectoria y, de hecho, algunas lo hicieron a lo largo de buena parte de la historia de Occidente. La filiación política como categoría nacional es en la actualidad una condición heredada, que se da por sentada y no como un proceso para crear un sujeto de derecho. Aunque su creación se basó en las condiciones de las ciudades de finales de la Edad Media, en la actualidad se entiende como algo indisociable del Estado-nación (Himmelfarb 2001). Sin embargo, las actuales transformaciones significativas, aunque no absolutas, de la situación nacional en general y del Estado nacional en particular ayudan a mostrar la historicidad de la institución formal de la ciudadanía y, por lo tanto, muestran su carácter espacial nacional como sólo uno de los muchos marcos posibles. Tanto el Estado-nación como la ciudadanía han sido construidos de forma elaborada y formal. Y ambos han evolucionado históricamente como un paquete nacional inseparable de lo que a menudo eran elementos más bien diversos.

Algunas de las principales dinámicas actuales están desestabilizando estos paquetes nacionales y sacando a relucir la propia existencia de ese paquete y su particularidad. La labor de realizar y formalizar un embalaje unitario para diferentes elementos se hace hoy bajo presión de manera formalizada –por ejemplo, la concesión de la doble nacionalidad y el reconocimiento del régimen de derechos humanos internacionales– y de manera informal –por ejemplo, dando a los inmigrantes sin papeles de EE.UU. «derecho» a solicitar hipotecas para comprarse una casa–. Entre las actuales dinámicas desestabilizadoras se encuentran la globalización y la digitalización, bien como procesos materiales o bien señalando posibilidades subjetivas. En muchos aspectos, realizan cambios en las relaciones formales e informales entre el Estado nacional y el ciudadano. Así mismo, existe una variedad de prácticas políticas emergentes que, a menudo, implican la existencia de grupos de poblaciones y organizaciones silenciosos o silenciados. Por medio de sus efectos desestabilizadores, estas dinámicas y agentes producen espacios operativos y retóricos para que surjan nuevos tipos de sujetos políticos y nuevos espacios para la política. De forma más amplia, la desestabilización de las jerarquías nacionales de poder legítimo, centradas en el Estado, han permitido la multiplicación de dinámicas y actores políticos no-formalizados o formalizados en parte.

La actual desestabilización ayuda a ver la diversidad de orígenes y ubicaciones institucionales para los derechos, así como la variabilidad del sujeto de derecho que es el ciudadano, con independencia del carácter formal de la institución. Podemos detectar un despliegue parcial de algunos componentes específicos de la ciudadanía en una amplia gama de instituciones y órdenes normativos, que va más allá del vínculo nacional. Se trata de componentes que se han mantenido bastante unidos durante los últimos cien años. Así mismo, podemos detectar un número creciente de lugares donde las características formales o experimentales de la ciudadanía generan inestabilidad en la institución y, por lo tanto, la posibilidad de cambios.

Analíticamente, distingo entre los creadores de la ciudadanía que se basan en el aparato formal del Estado-nación, incluida la ciudadanía como institución formal, y los creadores de la ciudadanía que surgen fuera de ese aparato formal –y que pueden generar tipos de ciudadanía informal–. Dentro de la primera categoría incluyo la relación cambiante entre la ciudadanía y la nacionalidad, la interacción cada vez más formalizada entre los derechos de la ciudadanía y los derechos humanos, las implicaciones para la ciudadanía formal de la privatización del poder ejecutivo junto con la erosión de los derechos a la privacidad de los ciudadanos (véase Sassen 2006a: capítulo 4), y la elaboración de una serie de derechos ciudadanos para profesionales de alto rango que participen en nuevos tipos de transacciones económicas fronterizas y formales (2006a: capítulo 5).

Dentro de la segunda, incluyo una variedad de desarrollos incipientes en la institución –generalmente informales– que pueden organizarse en tres tipos de casos empíricos. Uno de ellos son los procesos que alteran un estatus e implican a los entornos institucionales formales e informales. Dos ejemplos sirven para ilustrar la gama de posibles casos (Sassen 2006a: capítulo 6): el hecho de que los derechos humanos internacionales entren en el sistema nacional de tribunales por medio de un proceso más bien informal que, con el tiempo, puede estabilizarse y llegar a formar parte del derecho nacional; y el hecho de que los inmigrantes sin papeles que demuestren haber residido durante un largo periodo en el país y haber tenido una buena conducta puedan solicitar su regularización basándose en lo que, a fin de cuentas, es un incumplimiento de la ley de larga duración. Este tipo de dinámicas es un buen ejemplo de una de las tesis que se perfilan en el proyecto al que pertenece este capítulo (2006a): los actores excluidos y las normas no del todo formalizadas son factores que pueden hacer historia, aunque sólo se reconozcan cuando se formalicen. Un segundo tipo de caso empírico es la variedad de componentes que suelen agruparse junto con un conjunto de derechos ciudadanos formales, a pesar de que su estatus legal sea de otro tipo. Una posible forma de clasificar estos componentes es basarse en las prácticas, identidades y ubicaciones para la promulgación de la ciudadanía (véase Bosniak 2000). Esta diferenciación me permite centrarme en sujetos que, por definición, son clasificados como no-políticos en el sentido formal del término, por ejemplo el sujeto que constituyen el «ama de casa» o la «madre», pero que pueden tener un importante activismo político y ser agentes políticos emergentes. El tercer tipo de ejemplo empírico es el de los sujetos que no son totalmente reconocidos por la ley y la comunidad, como los inmigrantes sin papeles, pero que pueden funcionar como sujetos de derecho parciales –por ejemplo, el derecho a un salario por trabajos realizados– y, de forma más general, como parte de un escenario político informal más amplio.

Uno de los desarrollos institucionales críticos que da sentido a los agentes políticos informales y a esas prácticas es la noción, desarrollada dentro de un proyecto de mayor envergadura, de que el actual sistema de política formal es cada vez menos político. Aunque los EE.UU. sean, quizás, el emblema de esta ausencia cada vez mayor de «lo político» en el sistema formal del Estado, es una condición cada vez más evidente en un número creciente de «democracias liberales».

Cuando lo global triangula entre el estado-nación y la ciudadanía

Algunas de las principales transformaciones que se producen en la actualidad bajo el impacto de la globalización pueden conferir a la ciudadanía otro conjunto de características. La nacionalización de la institución que se ha producido en los últimos siglos puede dar lugar a una desnacionalización parcial. A estos efectos, una dinámica fundamental es la creciente articulación de la globalización con las economías nacionales y la consiguiente retirada del Estado de varias esferas de derechos ciudadanos, con la

posibilidad de un debilitamiento de la lealtad al Estado. A su vez, la lealtad de los ciudadanos puede ser menos importante hoy para el Estado de lo que fue en un momento de guerra intensa en el que necesitaba ciudadanos-soldado fieles.

Las compañías globales y los mercados globales no quieren que los países ricos entren en guerra unos contra otros. El proyecto «internacional» es totalmente diferente de lo que era en el siglo diecinueve y la primera mitad del siglo veinte. Esto quedó patente en los debates precedentes a la invasión de Irak en 2003, que volvieron a nacionalizar la política. Excepto algunos sectores muy especializados, como el petróleo y los servicios relacionados con la guerra, las compañías globales de los Estados Unidos y de otros países se opusieron a la invasión de forma generalizada. La posición del ciudadano se ha visto muy debilitada por la preocupación de los Estados por la seguridad nacional, especialmente en los Estados Unidos. Esto introduce otra variable que marca las diferencias entre el hecho de ser y no ser un ciudadano. Antes, la nacionalidad podía hacer que te designaran como un ciudadano residente sospechoso en algunos casos, como el caso de los alemanes y los japoneses en los Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial. En la actualidad, todos los ciudadanos son, en principio, sospechosos en los Estados Unidos debido a la guerra declarada por el gobierno contra el terrorismo.

Muchas de las dinámicas que originaron las economías, los sistemas de gobierno y las sociedades de los siglos XIX y XX incluían una articulación entre la escala nacional y el crecimiento de los derechos de los ciudadanos. Esta articulación no era sólo un proceso político sino que contenía un conjunto de funciones para los trabajadores, los propietarios y el Estado. Estas funciones han cambiado desde los años 1970.

En la actualidad, el creciente peso otorgado a las nociones de «competitividad» de los Estados ejerce presión sobre las funciones particulares de esa fase antigua y se desarrollan nuevas razones para reducir esos derechos, lo que a su vez debilita la relación recíproca entre el ciudadano y el Estado. Esta relación debilitadora adopta contenidos específicos para diferentes sectores de la ciudadanía. Los pobres y los trabajadores con sueldos bajos son, quizás, el caso más llamativo (Munger 2002), pero el empobrecimiento de las viejas clases medias, que es evidente en más y más países de todo el mundo, también es cada vez más visible. Por último, los efectos intergeneracionales de estas tendencias indican que habrá más cambios. Así, el desempleo desproporcionado entre los jóvenes y el hecho de que muchos de ellos desarrollen sólo vínculos débiles con el mercado laboral, que antes se consideraba un mecanismo fundamental para la socialización de los adultos jóvenes, debilitará aún más la lealtad y el sentido de reciprocidad entre esos futuros adultos y el Estado (Roulleau-Berger 2002).

Estas tendencias han cuajado al inicio del siglo XXI y están desestabilizando el significado del término ciudadanía tal y como se entendía en el siglo XIX y en la mayor parte del siglo XX. El creciente énfasis en las nociones del «Estado competitivo» y el consiguiente énfasis en los mercados han puesto en tela de juicio las bases del Estado de bienestar en su sentido más amplio, es decir, que el Estado es responsable del bienestar básico de sus ciudadanos, y que la función del Estado debe ser diferente de la de las compañías. Para Marshall (1977) y muchos otros, el Estado de bienestar es un ingrediente importante de la ciudadanía social. La dependencia de los mercados para resolver problemas políticos y sociales se percibe como un salvaje ataque a los principios de la ciudadanía (Saunders 1993). Para Saunders, la ciudadanía de las instituciones del Estado de bienestar «es un amortiguador contra los caprichos del mercado y las desigualdades del sistema de clases».

La naturaleza de la ciudadanía también se ha visto afectada por la erosión de los derechos a la privacidad «justificados» por la declaración de las emergencias nacionales, así como por una proliferación de viejas cuestiones que han vuelto a llamar la atención. Entre estas últimas, se encuentran la cuestión de la pertenencia al Estado de las comunidades aborígenes, los pueblos sin Estado y los refugiados[1]. Todos ellos tienen importantes implicaciones para los derechos humanos relacionados con la ciudadanía. Estos cambios sociales en el papel del Estado-nación, el impacto de la globalización en los Estados y la relación entre los grupos dominantes y subordinados también tienen grandes implicaciones en cuestiones de identidad. Ong (1999: capítulos 1 y 4) cree que en los procesos transfronterizos las personas acumulan derechos parciales, lo que ella llama ciudadanía flexible[2].

Las fuerzas globales que desafían y transforman la autoridad de los Estados-nación pueden dar a los derechos humanos un papel más amplio en la regulación normativa de la política, a medida que la política

se vuelve más global. Aunque la ciudadanía sea teorizada como algo necesariamente nacional, esos nuevos avances no quedan totalmente recogidos en el lenguaje de la ciudadanía[3]. Una interpretación alternativa sería suspender lo nacional, como en las nociones post-nacionales, y postular que la cuestión de dónde se promulga la ciudadanía debería ser determinada a la luz de la práctica social en vías de desarrollo (Bosniak 2000)[4].

En resumen, por medio de diferentes vocabularios y cuestiones, estas literaturas diversas dejan patente la variabilidad de la ciudadanía. Al mismo tiempo, también indican lo incompleto de la ciudadanía, un aspecto inherente a la institución debido a su historicidad y arraigo. En esta característica reside precisamente la posibilidad de transformación con el paso del tiempo y con los cambios de lugar.

Ciudadanía deconstruída: la cuestión de los derechos

Estas condiciones empíricas y elaboraciones conceptuales de finales del siglo XX suscitan una cuestión fundamental. ¿Cuál es el terreno analítico en el que tenemos que ubicar la cuestión de los derechos tal y como se articula en la institución de la ciudadanía (Sassen 1996: capítulo 2; 2006a: capítulo 6)? La historia de las interacciones entre los posicionamientos diferenciales y las inclusiones ampliadas indica que es posible que las nuevas condiciones de desigualdad y diferencia evidentes en la actualidad, y los nuevos tipos de reivindicaciones que generan pueden acarrear más transformaciones en la institución de la ciudadanía.

Hoy por hoy, tres aspectos comienzan a captar la complejidad de la ciudadanía y, de manera más genérica, la formación de un sujeto de derecho. En primer lugar, la propuesta de que la ciudadanía es generada, en parte, por las prácticas de los excluidos. Esto allana el terreno para los derechos en un contexto en el que el control del Estado-nación sobre cuestiones de identidad y pertenencia se ve debilitado por las tendencias sociales, económicas, políticas y subjetivas. En segundo lugar, al ampliar las inclusiones formales de la ciudadanía, el propio Estado nacional contribuía a crear algunas condiciones que podrían facilitar aspectos clave de la ciudadanía post o transnacional, especialmente en un contexto de globalización. En tercer lugar, en la medida en que el propio Estado ha sufrido una importante transformación, sobre todo los cambios que se incluyen en la noción del Estado competitivo y del ejecutivo casi privatizado, es probable que se reduzcan las posibilidades de que las instituciones estatales realicen este tipo de labores legislativas y judiciales que ha dado lugar a la ampliación de las inclusiones formales.

Estas tres dinámicas indican la ausencia de una evolución lineal en la situación. Las inclusiones en expansión progresiva, que comenzaron en los Estados Unidos en los años 1960, han proporcionado las condiciones necesarias para las nuevas trayectorias del desarrollo de la ciudadanía. Estas inclusiones han permitido a una variedad de agentes hacer reivindicaciones.

La formalización de cada vez más inclusiones ha contribuido a la importancia de la igualdad de la ciudadanía, en la actualidad una norma palpable y con nombre que crea nuevos tipos de reivindicaciones debido a su éxito incompleto. Con la creciente importancia del derecho nacional para dotar de presencia y voz a las minorías, hasta ahora silenciadas, también ha aumentado la tensión entre el estatus legal y el proyecto normativo de la ciudadanía. Para muchos, la ciudadanía es ahora un proyecto normativo por el que la pertenencia social se vuelve cada vez más amplia y de duración indefinida. La globalización y los derechos humanos contribuyen a esta tensión y, de este modo, fomentan los elementos de un nuevo discurso sobre los derechos. Aunque de forma diferente, tanto la globalización como el régimen de derechos humanos han contribuido a desestabilizar las jerarquías políticas existentes de poder legítimo y lealtad en la última década. Las presiones de la globalización en los Estados nacionales también han modificado las reivindicaciones. Esto ya es evidente, entre otras cosas, en la decisión de los pueblos indígenas de dirigirse a la ONU y solicitar la representación directa en los foros internacionales, en vez de pasar por el Estado nacional. También queda patente en el marco cada vez más institucionalizado del régimen internacional de derechos humanos, que ahora ofrece a algunos actores la posibilidad de pasar por encima de la soberanía unilateral del Estado (Jacobson y Ruffer 2006). En la actualidad, observamos un creciente énfasis en las reivindicaciones y aspiraciones que va más allá de una definición nacional de los derechos y obligaciones.

Aunque, a menudo, se habla de la ciudadanía como un concepto único y percibido como una institución unitaria, en realidad describe una variedad de componentes discretos pero conectados en la relación

entre el individuo y el sistema de gobierno. Los avances actuales están sacando a la luz y acentuando el carácter distintivo de estos componentes, desde los derechos formales hasta las prácticas y dimensiones subjetivas, y la tensión entre la ciudadanía como estatus legal formal y como proyecto normativo o como aspiración. La igualdad formal de todos los ciudadanos rara vez incluye la necesidad de igualdad sustancial en términos sociales. Por último, la creciente importancia de un régimen internacional de derechos humanos ha producido sinergias entre los derechos de la ciudadanía y los derechos humanos, aunque también ha puesto de relieve las diferencias entre estos dos tipos de derecho.

En la medida en que la ciudadanía es un estatus que conlleva derechos y responsabilidades, los mecanismos por los que se aplican estos derechos pueden ser diferenciados analíticamente del propio estatus. En las ciudades medievales de Europa, los residentes urbanos eran quienes fijaban las estructuras para establecer y reforzar los derechos y obligaciones del ciudadano. Lo hacían por medio de una codificación, contribuyendo a un tipo de derecho específico, el derecho urbano, que les confería la calidad de sujetos de derecho. Hoy por hoy, es el Estado nacional quien establece el sujeto ciudadano.

Con las importantes transformaciones que se producen dentro (2006a: capítulo 4) y fuera del Estado (2006a: capítulo 5), así como la creciente importancia de los derechos humanos, es posible que esto empiece a cambiar de nuevo, al igual que el contenido real y la forma de los derechos y obligaciones del ciudadano. Se puede hacer una comparación de las características particulares que diferencian al ciudadano del extranjero, las dos instituciones fundacionales de la pertenencia en el Estado moderno. Las características particulares que quisiera destacar son las que marcan una diferencia inestable. En muchos aspectos, se trata de características menores y son situacionales porque sólo surgen en algunos espacios y en momentos concretos. En el siguiente apartado analizaré algunas de estas particularidades (para obtener más detalles, véase 2006a: capítulos 6, 8 y 9).

Los nuevos nacionalismos: confusión en la política de la pertenencia

A diferencia del «ciudadano», el inmigrante o, de forma más general, el extranjero son concebidos en el derecho como sujetos pequeños, parciales. Sin embargo, los inmigrantes y la inmigración se han convertido en realidades evidentes y, como palabras, están cargadas de contenido.

En esta tensión entre un sujeto pequeño formal –el extranjero– y una gran realidad se encuentra la capacidad heurística de la inmigración para iluminar las tensiones existentes en el núcleo del Estado-nación históricamente construido (Sassen 1996: capítulo 3). Estas tensiones no son nuevas desde el punto de vista histórico (Sassen 1999) pero, igual que con la ciudadanía, las condiciones actuales están produciendo sus propias posibilidades. Además, los cambios en la institución de la ciudadanía, especialmente en lo referente a las definiciones formales y las ubicaciones nacionales, tienen implicaciones para la definición del inmigrante. Enfrentados a las formas de ciudadanía postnacionales y desnacionalizadas, ¿Qué estamos intentando discernir en el complejo proceso que llamamos inmigración?[5] Y, por otro lado, la renacionalización de la ciudadanía limita la definición del ciudadano y, por lo tanto, la del inmigrante. Así, como sujeto, el inmigrante filtra una gama de dinámicas políticas mucho mayor de lo que puede sugerir su estatus legal.

Al trabajar con las distinciones y transformaciones mencionadas hasta ahora, quiero estudiar la posibilidad de dos sujetos, en cierto modo estilizados, que desestabilizan los significados formales y dejan patentes las tensiones internas de la institución de la ciudadanía, específicamente el ciudadano como sujeto de derecho. Por un lado, podemos identificar un tipo de ciudadano informal que no está autorizado pero sí reconocido, como puede ser el caso de los inmigrantes sin papeles que residen desde hace tiempo en una comunidad y participan en ella igual que lo hacen los ciudadanos. Por otro lado, podemos identificar un ciudadano formal que está totalmente autorizado pero no totalmente reconocido, como puede ser el caso de los ciudadanos minoritarios y de los sujetos que se comprometen con el trabajo político aunque lo hagan no como «ciudadanos» sino como otro tipo de sujeto, por ejemplo, como madres.

Quizás, una de las instancias más extremas de una condición similar a la del ciudadano informal es lo que se ha llamado el contrato social informal que une a los inmigrantes sin papeles con sus comunidades

de residencia (Schuck y Smith 1985). Así, los inmigrantes no-autorizados que demuestren una participación cívica, una buena conducta social y lealtad al país pueden alegar que merecen la residencia legal.

Quizás en el extremo opuesto a los inmigrantes sin papeles cuyas prácticas les permiten ser aceptados como miembros de la comunidad política se encuentran los ciudadanos de pleno derecho pero que no son reconocidos como tales: por ejemplo, los ciudadanos minoritarios discriminados por cualquier razón. Esto es algo frecuente y bien documentado. No obstante, un caso muy diferente es el del ciudadano que funciona como un agente político aunque no se le reconozca como tal. Se trata de algo que veo por todo el mundo y creo que indica las limitaciones del aparato político formal para una creciente gama de proyectos políticos. A menudo, esos agentes son mujeres.

Las mujeres surgieron como un tipo de agente político específico durante las brutales dictaduras de los años 1970 y 1980 en varios países latinoamericanos. Fue precisamente su condición de madres y esposas lo que les dio la clarividencia y el valor para pedir justicia, y lo que de algún modo las protegió de los ataques de los soldados y los policías con los que se enfrentaron. La madres de los barrios de Santiago durante la dictadura de Pinochet, las madres de la Plaza de Mayo en Buenos Aires, y las madres que se manifestaron con regularidad ante las principales prisiones de El Salvador durante la guerra civil, pasaron a la acción política como madres: por su desesperación ante la pérdida de sus hijos y maridos, y luchando por llevar comida a sus hogares.

Estos son ejemplos de ciudadanía formal e informal y de prácticas ciudadanas que no encajan con los indicadores y las categorías de los marcos académicos establecidos para comprender la ciudadanía y la vida política. El sujeto que constituyen el ama de casa o la madre no encaja con las categorías e indicadores utilizados para estudiar la participación en la vida pública. La sabiduría feminista en todas las ciencias sociales ha tenido que hacer frente a las mismas dificultades y tensiones en su esfuerzo por constituir su sujeto o por reconfigurar un sujeto que ha sido arrasado: es la distancia teórica y empírica que hay que recorrer entre el mundo de la política reconocido y la experiencia ciudadana del ama de casa, aún sin oficializar.

¿Ciudadanía postnacional o desnacionalizada?

Las transformaciones analizadas en este apartado suscitan preguntas sobre la idea de que la ciudadanía tiene una conexión con el Estado nacional en la medida en que alteran significativamente las condiciones para que así sea. Al plantear las cosas de este modo, se desnaturaliza el pensamiento político convencional y se establece una analogía entre el argumento sobre la historicidad de la institución y la ciudadanía, y la de la soberanía, especialmente tal y como lo plantean las nuevas condiciones introducidas por la globalización. Algunos expertos (p. ej.: Bosniak 2000) afirman que no hay una definición objetiva de ciudadanía a la que podamos referirnos de forma autoritaria para resolver cualquier incertidumbre sobre el uso del término. La discusión de los apartados anteriores mostraba hasta qué punto la institución de la ciudadanía tiene múltiples dimensiones, muchas de las cuales están siendo refutadas.

Esos avances han sido interpretados cada vez más como señales del nacimiento de formas de ciudadanía postnacionales (Soysal 1994; Jacobson 1996)[6]. Este planteamiento hace hincapié en la emergencia de ubicaciones para la ciudadanía fuera de los confines del Estado nacional. Quizás, el pasaporte de la Unión Europea sea el ejemplo más formal. Pero el nacimiento de un cosmopolitismo vigorizado (Turner 2000; Nussbaum 1998) y la proliferación de los transnacionalismos (Smith y Guarnizo 1998; Sanjeev 2005) han sido fundamentales para las nociones de la ciudadanía postnacional. Bosniak declara que es razonable que «las experiencias y las prácticas que solemos asociar a la ciudadanía excedan, en cierto modo, las fronteras del Estado-nación territorial, aunque el dominio y la importancia de este proceso varíe en función de la dimensión de la ciudadanía en cuestión» (2000: 60). Tanto si se trata de la organización del estatus formal, como de la protección de los derechos, las prácticas ciudadanas o la experiencia de identidades colectivas, el Estado-nación no es el único ámbito para su aplicación. Pero sigue siendo, de lejos, el más importante.

Se está perfilando una segunda dinámica que comparte algunos aspectos con la ciudadanía postnacional pero se diferencia de ella en que afecta a transformaciones específicas del Estado nacional que, directa

o indirectamente, alteran aspectos específicos de la institución de la ciudadanía. Estas transformaciones no quedan patentes necesariamente en ubicaciones para la institución fuera del Estado nacional, que son cruciales para la ciudadanía postnacional. Las transformaciones menores en el derecho de nacionalidad descritas más adelante en este apartado captan algunas de estas transformaciones que se producen dentro del Estado nacional e indican una valoración de la nacionalidad efectiva y no sólo la nacionalidad puramente formal. También resulta útil distinguir esta segunda dinámica de la transformación dentro del Estado nacional porque casi todos los conocimientos al respecto son sobre la ciudadanía postnacional y han dejado de lado algunas de las tendencias que describo como desnacionalización de aspectos concretos de la ciudadanía.

Creo que se pueden captar dos posibles trayectorias –que no tienen porqué ser mutuamente excluyentes– para establecer la ciudadanía en las diferencias entre esas dinámicas. Esas trayectorias se incluyen en algunas de las principales condiciones que marcan la era contemporánea. El hecho de que podamos identificar dos posibles trayectorias refuta los determinismos fáciles sobre el impacto de la globalización y señala el potencial de cambio en la institución de la ciudadanía.

Su diferencia es una cuestión de alcance y arraigo institucional. Entre los expertos, se entiende que la ciudadanía postnacional se ubica, en parte, fuera de los confines de lo nacional[7]. Al estudiar la desnacionalización, pasamos a centrarnos en la transformación de lo nacional, incluido lo nacional como aspecto básico para la ciudadanía. De este modo, se podría afirmar que el postnacionalismo y la desnacionalización representan dos trayectorias diferentes[8]. Ambas son viables y no son excluyentes entre sí. Una tiene que ver con la transformación de lo nacional, específicamente bajo el impacto de la globalización y otras dinámicas, y tenderá a fijarse dentro de lo nacional. La otra está relacionada con nuevas formas que ni siquiera hemos estudiado y que pueden emerger de las condiciones cambiadas en el mundo ubicado fuera de lo nacional, en lugar de emerger del anterior marco institucional de lo nacional.

Si han cambiado algunas características importantes de la organización territorial e institucional del poder político y la autoridad del Estado, tendremos que pensar que algunas características importantes de la institución de la ciudadanía –sus derechos formales, sus prácticas, su dimensión subjetiva– también han cambiado incluso cuando permanece centrada en el Estado nacional. Esta transformación territorial e institucional del poder y la autoridad del Estado ha permitido una apertura operativa, conceptual y retórica para que los sujetos basados en la nación que no sean el Estado nacional emerjan como agentes legítimos en los foros internacionales/globales que antes estaban confinados al Estado (p. ej.: *Indiana Journal of Global Legal Studies* 1996). Además, entre los cambios más significativos en la condición de los ciudadanos se encuentran las nuevas medidas de seguridad (p, ej.: la Ley Patriota de los EE.UU.), que en este contexto puede verse como un estímulo para que los ciudadanos hagan sus reivindicaciones en el plano global, en particular en los tribunales de derechos humanos.

Lo nacional sigue siendo un referente en mis trabajos sobre la ciudadanía pero está claro que es un referente de tipo específico: después de todo, su cambio se ha vuelto la característica teórica clave para introducir mi especificación de los cambios en la institución de la ciudadanía[9]. No está del todo claro si esto devalúa a la ciudadanía, como puede afirmar Jacobson (1996), en parte porque considero que la institución de la ciudadanía ha sufrido muchas transformaciones en su historia, precisamente porque está arraigada en las especificidades de cada una de sus áreas[10]. Podemos identificar tres elementos que indican esta forma particular de usar lo nacional como un referente para captar los cambios en la institución de la ciudadanía.

En primer lugar, muchas de las inclusiones ampliadas que permitieron los ciudadanos fueron instituidas mediante el derecho nacional (Karst 1997). En la actualidad, esas inclusiones están desestabilizando a las viejas nociones de la ciudadanía[11]. Este significado pluralizado de la ciudadanía, producido en parte por las expansiones formales del estatus legal de la ciudadanía está ayudando a hacer estallar las fronteras de ese estatus legal. Por ejemplo, el creciente número de Estados que ahora ofrecen la doble nacionalidad, la ciudadanía de la UE, y el fortalecimiento de los derechos humanos. Si damos por sentado que «el disfrute de los derechos es un aspecto de lo que entendemos por ciudadanía, podemos afirmar que el aspecto nacional de la ciudadanía se ha debilitado sustancialmente» (Bosniak 2000: 41), quizás especialmente debido

al surgimiento del régimen de derechos humanos (Soysal 1994; Jacobson y Ruffer 2002). Esta transformación de la ciudadanía basada en la nación no se debe sólo al surgimiento de terrenos no-nacionales para reivindicar legítimamente. El propio sentido del territorio ha cambiado (véase 2006a: capítulo 5; 1996: capítulo 1) y, además, el espacio digital permite articulaciones entre los espacios nacionales territoriales y los espacios globales para una variedad de actividades, desde la economía hasta las prácticas ciudadanas[12]. Todo esto ha sido interpretado como un debilitamiento del «aspecto nacional» en los derechos de los ciudadanos.

Un segundo elemento fundamental es el fortalecimiento, incluida la constitucionalización, de los derechos que permiten a los ciudadanos reivindicar contra sus Estados e invocar una medida de autonomía en el ruedo político formal, que pueda ser interpretada como una distancia cada vez mayor entre el aparato formal del Estado y la institución de la ciudadanía. Las implicaciones políticas y teóricas de esta dimensión son complejas: no podemos decir a ciencia cierta qué prácticas y retóricas se inventarán y desarrollarán. Sin lugar a dudas, la erosión del derecho a la privacidad de los ciudadanos es un factor que ha distanciado más del Estado a algunos ciudadanos y ha hecho que algunos de ellos demanden al gobierno.

Un tercer elemento es el hecho de que los Estados nacionales conceden múltiples «derechos» a los agentes extranjeros, sobre todo los agentes económicos, compañías extranjeras, inversores extranjeros, mercados internacionales y empresarios extranjeros (Sassen 2006a: capítulo 6; 1996: capítulo 2). Hay que admitir que ésta no es una forma habitual de formular la cuestión. Se sale de mi perspectiva sobre las repercusiones de la globalización en el Estado nacional, incluidas las repercusiones en la relación entre el Estado y sus propios ciudadanos, y entre el Estado y los agentes extranjeros. Lo veo como un avance significativo, aunque no muy reconocido, en la historia de las reivindicaciones. Para mí, la cuestión de cómo los ciudadanos deberían manejar estas nuevas concentraciones de poder y «legitimidad» de las compañías y los mercados globales es fundamental para el futuro de la democracia. Detectar hasta qué punto lo global está incluido en lo nacional –por ejemplo, el concepto de la ciudad global– es una forma de comprender si los ciudadanos, en gran medida confinados a las instituciones nacionales, tienen la posibilidad de exigir la responsabilidad de los agentes económicos globales por los canales nacionales institucionales, en lugar de tener que esperar a que exista un Estado «global».

De este modo, aunque el hecho de acentuar lo nacional pueda parecer un hándicap en términos de participación democrática en una era global, no es una propuesta excluyente precisamente debido a ese arraigo parcial de lo global en lo nacional. De hecho, hay un vacío creciente entre la globalización y el confinamiento del Estado nacional en su territorio. Sin embargo, no es adecuado aceptar sin más la sabiduría imperante que, intencionadamente o no, presenta lo nacional y lo global como dos ámbitos mutuamente excluyentes, para la teoría y para la política. Ésta es una idea muy problemática, aunque reconozco que cada ámbito tiene sus especificidades. Es de vital importancia desarrollar formas de política participativa que descentren y, en ocasiones, trasciendan la vida política nacional, y aprender cómo practicar la democracia más allá de las fronteras. En este sentido, apoyo el proyecto político de la ciudadanía postnacional. Pero también podemos aplicar prácticas democráticas que atraviesen las fronteras y adopten un carácter global desde el ámbito nacional y por medio de canales institucionales nacionales.

El régimen internacional de derechos humanos puede llegar a convertirse en una alternativa aceptable y efectiva para los casos específicos de aplicación judicial de los derechos de los ciudadanos. Por ejemplo, en los Estados Unidos, significaría la Declaración de Derechos y la Decimocuarta Enmienda. En Europa, ya está sucediendo algo así. Con la Convención Europea sobre Derechos Humanos y varios tratados de la UE se han producido importantes cambios en el derecho nacional de los países miembros, aplicados por los tribunales nacionales (p. ej.: Jacobson y Ruffer 2006).

Pero en la mayor parte del mundo, los derechos humanos se aplican por medio del derecho nacional o no se aplican. Es crítico el razonamiento de Koh (1968) según el cual las normas de los derechos humanos se incorporan al derecho nacional por medio de un proceso en ocasiones lento pero eficaz, que llama «proceso legal transnacional». Dos cambios importantes que surgen al final del mileno son la creciente importancia del régimen de derechos humanos en el Estado de derecho y el creciente uso de los instrumentos de derechos humanos en los tribunales nacionales, tanto para la interpretación como para emitir fallos. Este

es un ejemplo de desnacionalización en la medida en que los mecanismos son internos del Estado-nación –los tribunales nacionales y las legislaturas– pero los instrumentos invocan una autoridad que va más allá del Estado nacional y el sistema interestatal. Los poderes de los derechos humanos, persuasivos a largo plazo, son un factor significativo en este contexto.

Es importante señalar que el régimen de derechos humanos, aunque es internacional, trata sobre los ciudadanos de un Estado. De ese modo, estabiliza las antiguas nociones de la soberanía estatal exclusiva articuladas en el derecho internacional, que postulan que las cuestiones internas de un país no han de ser determinadas sólo por el Estado. El régimen de derechos humanos somete al Estado a escrutinio en lo referente al trato dispensado a las personas en su territorio.

¿Ciudadanía nacional en la ciudad global?

Muchas de las transformaciones en un contexto más amplio y en la propia institución quedan patentes en las grandes ciudades de hoy. El tipo de sitio más evolucionado para estas transformaciones podría ser la ciudad global (Sassen 2001; 2006b). La ciudad global concentra los ejemplos más desarrollados y claros de algunos de estos cambios y, al hacerlo, se vuelve un espacio parcialmente desnacionalizado que permite una reinvención parcial de la ciudadanía.

Éstos son espacios que pueden salir de las jerarquías institucionalizadas articuladas por medio del Estado-nación. Por lo tanto, esa reinvención aleja a la institución de las cuestiones de nacionalidad definidas con detalle y la acerca a la aplicación de una amplia gama de intereses particulares, desde las protestas contra la brutalidad policial y la globalización, hasta la política sobre preferencias sexuales y la ocupación de las casas por los anarquistas. Yo interpreto esto como un avance a favor de las prácticas ciudadanas que giran en torno a los derechos de reivindicación de la ciudad. No son necesariamente prácticas urbanas pero, sobre todo, es en las grandes ciudades donde vemos simultáneamente algunas de las desigualdades y condiciones más extremas que permiten estas prácticas ciudadanas.

En las ciudades globales, estas prácticas también dan la posibilidad de incluir directamente formas de poder estratégicas, que yo interpreto como significativas en un contexto en el que el poder es cada vez más privado, global y fugaz. Lo que Max Weber interpretó como la ciudad medieval, el lugar estratégico para que los burgueses actuaran como agentes políticos, y lo que Lefebvre interpretó como grandes ciudades modernas, el lugar estratégico para que las luchas de los trabajadores industriales organizados consiguieran derechos, yo veo el lugar estratégico para un nuevo tipo de agentes y proyectos políticos.

Las actuales condiciones de las ciudades globales están creando no sólo nuevas estructuras de poder sino también espacios operativos y retóricos para nuevos tipos de agentes políticos que han podido permanecer ocultos, invisibles, o sin voz. Un elemento clave es que la localización de componentes estratégicos de globalización en estas ciudades significa que los desfavorecidos pueden captar las nuevas formas de poder corporativo globalizado y, además, que la cantidad en aumento y la diversidad de los desfavorecidos de esas ciudades, y en esas condiciones, se vuelven heurísticos ya que se hacen visibles. Es esa «presencia», más que el poder en sí, lo que genera espacios operativos y retóricos. Una interpretación de este tipo pretende hacer una distinción entre la falta de poder y la invisibilidad/impotencia, y, por lo tanto subraya la complejidad de la falta de poder. La falta de poder no es simplemente la ausencia de poder; puede adoptar varias formas, algunas marcadas por la impotencia y la invisibilidad, pero otras no. El hecho de que los desfavorecidos de las ciudades globales puedan estar más «presentes» en su combate por el poder pero también de cara a los demás, no les dará necesariamente el poder pero tampoco puede hablarse de una falta de poder genérica.

Conclusión

La ciudadanía se vuelve una categoría heurística para comprender la cuestión de los derechos y la formación del sujeto, y permite hacerlo de tal manera que recupera las condiciones vinculadas a su articulación territorial y los límites o vulnerabilidades de este marco. Poco ha cambiado en el último siglo en lo que respecta a las características fundamentales de la ciudadanía salvo, por ejemplo, las características de

los sectores económicos punteros. La base teórica a partir de la cual trato esta cuestión es la historicidad y el arraigo de la ciudadanía y el Estado nacional.

Una vez que aceptamos que la institución de la ciudadanía está arraigada y, por lo tanto, marcada por su arraigo, y que el Estado nacional está sufriendo importantes transformaciones en la era contemporánea –debido a una combinación parcialmente solapada de la globalización, la desregulación y la privatización–, podemos afirmar que la naturaleza de la ciudadanía incorporará, tarde o temprano, al menos algunos de estos cambios en alguno de sus componentes. Hablando estrictamente, yo llamo a esta dinámica concreta desnacionalización. Desde el punto de vista empírico, operativo y teórico, no se sabe si esto también producirá formas de ciudadanía completamente ubicadas fuera del Estado, como la ciudadanía postnacional. Aunque esta distinción pueda parecer, y de hecho ser, innecesaria para algunos tipos de argumentos, resulta esclarecedora cuando se trata de ver los cambios del orden institucional en el que se incluye la ciudadanía. Se centra en los aspectos nacionales –en vez de los no-nacionales– de algunos componentes de la ciudadanía que, en cierto modo, ya están cambiando.

Sin embargo, este aspecto nacional se está desnacionalizando en parte puede que no se globalice pero se está transformando profundamente, aunque sólo sea en parte. Esto encaja en una de las cosas que más me interesan, que es comprender el arraigo de una gran parte de lo que llamamos global en los marcos y los territorios institucionales nacionales, y cómo esto transforma lo nacional. Algunos ejemplos estudiados en este documento para el caso de la ciudadanía son el modelo de proceso legal transnacional de Koh, el modelo de nacionalidad efectiva de Rubenstein y Adler, y mi modelo de la ciudad global. A menudo, esto ocurre de tal forma que no lo reconocemos o no lo representamos como tal y, de hecho, seguimos lo clasificando o viendo como nacional. Esto acarrea la necesidad de descodificar lo que es nacional en alguno de los marcos institucionales o territoriales que seguimos viendo o representando como nacionales. Todo ello, sugiere que una dinámica crítica es una rearticulación de la organización espacial y temporal de las relaciones entre lo universal y lo particular, en lugar de una simple evolución del Estado-nación.

Notas a la conferencia

[1] Véase, por ejemplo, Knop 2002; Véase también Sassen (1999: capítulo XX).

[2] Véase Ong 1999: capítulos 1 y 4.

[3] De este modo, para Karst, "Hoy, en los EE.UU., la ciudadanía es inseparable de un complejo marco legal que incluye un cuerpo de leyes de derecho material comúnmente aceptado, instituciones normativas fuertes e instituciones para la aplicación de la ley capaces de realizar su trabajo" (2000: 600). No reconocer la importancia de las cuestiones legales es, para Karst, un gran error. La ciudadanía postnacional carece de un marco institucional que pueda proteger los valores sustanciales de la ciudadanía. Karst reconoce la posibilidad de un nacionalismo virulento y la exclusión de los extranjeros cuando la situación legal se vuelve crucial.

[4] P. ej.: Soysal 1994; Jacobson 1996. Cada vez hay más material publicado que amplía el contenido de la ciudadanía. Por ejemplo, algunos especialistas se centran en las conexiones afectivas que las personas establecen y mantienen con los demás en el contexto de una sociedad civil transnacional (Véase de forma general *Global Civil Society Yearbook* 2002; J. Cohen 1995; Lipschutz y Mayer 1996). Aquí, la ciudadanía reside en las identidades y en los compromisos que surgen de las filiaciones transfronterizas, especialmente las asociadas con la política de oposición, aunque puede incluir los circuitos corporativos profesionales, que son formas de culturas globales parcialmente desterritorializadas.

[5] En algún momento, nos tendremos que preguntar qué significa realmente el término "inmigrante". Las personas en movimiento tienen cada vez más presencia, especialmente en las ciudades. Además, cuando los ciudadanos empiezan a desarrollar identidades transnacionales, se altera algo en el significado de la "inmigración". En mi investigación, he intentado situar la inmigración en un marco que abarque más actores, preguntando quiénes son todos los actores que participan en la producción de ese resultado que llamamos "inmigración". Mi respuesta es que son muchos más que los propios inmigrantes, mientras que nuestro derecho e imaginación pública tienden a identificar a los inmigrantes como los únicos agentes que dan lugar a este complejo proceso.

[6] Véanse también muchos capítulos de Isin 2000 para ver algunos de los cada vez más numerosos documentos que abordan esta noción de la ciudadanía.

[7] Véase, sobre todo, el libro que marca la pauta de Soysal (1994); Véase también Bosniak (2000) quien, a pesar de utilizar el término «desnacionalizado», lo hace para decir «postnacional», y precisamente el concepto postnacional es crucial para su crítica y para su respaldo a algunas de las aspiraciones indicadas por el término «postnacional».

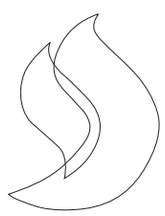
[8] A estos efectos, la conclusión de Bosniak (2000: 80) contiene estas dos nociones pero las refunde cuando pregunta si la ciudadanía desnacionalizada puede separar el concepto de la ciudadanía del de Estado-nación.

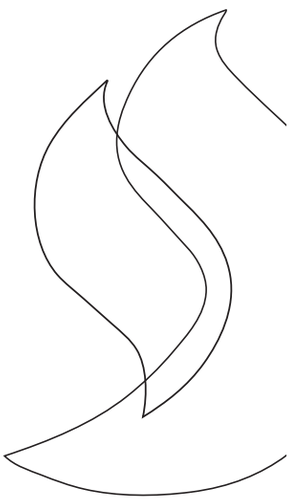
[9] Bosniak (1996: 29-30) entiende esto cuando afirma que, para algunos (Sassen 1996; Jacobson 1996), hay una «devaluación» (para mí, más bien, un reposicionamiento) de la ciudadanía pero que el Estado-nación sigue siendo su referente y, a estos efectos, no es una interpretación postnacional.

[10] En este aspecto, he recalcado la importancia (2006a: cap. 6; 1996: capítulo 2) de la introducción en las nuevas constituciones de Sudáfrica, Brasil, Argentina y los países centroeuropeos de una disposición que califica lo que había sido el derecho sin calificar (si se elige democráticamente) del soberano que es el representante exclusivo de su pueblo en el ámbito internacional.

[11] La institución del extranjerismo nos proporciona un ejemplo indirecto. En la interpretación que hace Karst de la ley de los EE.UU., los extranjeros tienen "constitucionalmente derecho a la mayoría de las cosas, como sus conciudadanos, y el Tribunal Supremo ha aceptado esta idea en un grado modesto" (2000: 599; Véase también 599n. 20, donde cita ejemplos). Karst también señala que el Tribunal Supremo no ha llevado este avance tan lejos como habría podido (y desea), lo que significa que el potencial para transformar la institución puede ser mayor que la intención real de cambiarlo. Smith (), Neumann (1996) y Bosniak (2006) ofrecen explicaciones detalladas del estatus de los inmigrantes y los extranjeros en la Constitución y en el derecho de los EE.UU. Una institución del extranjerismo con muchos cambios tendría repercusiones modificando, al menos, algunos aspectos del significado de ciudadanía. Véase Palumbo-Liu (1999) para leer un extraordinario ejemplo de cómo el gobierno de los EE.UU. y su sistema legal han construido el sujeto del inmigrante, en este caso concreto el Asiático Americano.

[12] Véase, p. ej., el razonamiento de Teubner (2003) sobre el derecho de acceso al espacio digital como parte de un razonamiento más amplio sobre el constitucionalismo descentrado.





Naciones desplazadas y autodeterminación: una aproximación crítica desde el derecho internacional

Sr. Anthony Carty
Universidad de Aberdeen. Escocia

Currículum

Anthony Carty es Catedrático de Derecho Público en la Universidad de Aberdeen y Doctor por Universidad de Cambridge.

Ha escrito extensamente sobre derecho internacional desde una perspectiva crítica. Es el autor de *Philosophy of International Law* (2007) y de *Was Ireland Conquered: International Law Aspects of the Irish Question* (1996). También ha escrito un libro sobre el proceso de asesoramiento jurídico del Ministerio de Asuntos Exteriores británico, Sir Gerald Fitzmaurice, *A Legal Adviser in the Foreign Office* (2000). En la actualidad está finalizando otro volumen sobre los Asesores jurídicos del Ministerio de Asuntos Exteriores y la descolonización británica.

Sinópsis

Mi presentación dará una idea general de la opinión jurídica occidental sobre el derecho a la autodeterminación de los pueblos sin estado, incluida la cuestión de la secesión.

Sostendré que este enfoque es contradictorio con los principios fundamentales de los derechos humanos que rigen el espíritu del orden legal internacional. Esto se debe a que la doctrina dominante se centra en acontecimientos históricos accidentales y, a menudo, injustos, prestando escasa atención a la importancia del principio democrático.

Naciones desplazadas y autodeterminación: una aproximación crítica desde el derecho internacional

Autodeterminación de los pueblos en el derecho internacional clásico

El derecho internacional clásico no tiene teorías ni marcos legales para el origen del estado ni su nacimiento. Este origen está envuelto en un velo de misterio, como si fuera algún tipo de fuerza explosiva, a través de la cual un estado de hecho se convierte en un estado de ley. Incluso la doctrina de reconocimiento es inestable, limitándose a ser una medida de discreción política por parte del estado reconocedor. En la práctica, esto significa, en el mejor de los casos, una aceptación por parte de los estados existentes de una situación nueva cuando ésta ya se ha convertido en estable de hecho, una acomodación prudencial a cualquier fuerza que sea capaz de establecerse por sí misma.

De esta visión clásica se concluye que no existe un derecho de secesión ni un deber de no separarse. De hecho, este es un marco de análisis dispuesto por los abogados internacionales en el que dar cabida a las demandas de los príncipes soberanos, desde la época de los Absolutismos de los siglos XVI-XVIII. Estos príncipes tenían disputas sobre linajes y herencias, una especie de derecho matrimonial y de sucesión internacional, pero estas disputas jurídicas nunca se integraron en una teoría del derecho público europeo. En cambio, la doctrina legal clásica, representada por Alberto Gentili en Inglaterra –a finales del siglo XVI– y por Emir de Vattel en Suiza –década de 1750– era que los príncipes no podía llevarse a juicio unos a otros y por lo tanto no podía existir una ciencia jurídica de sus disputas de sucesión[1].

De cualquier manera, la idea moderna de secesión no llegaría en esta época. Vattel planteó la pregunta de si un príncipe podía ceder parte de un territorio sin el consentimiento de la población, y qué actitud debería adoptar la población ante ello. Considera que tienen derecho a resistirse, así como el príncipe tiene derecho a decidir qué es mejor para la seguridad de todo el reino. Hay una recomendación para aceptar lo inevitable, pero no se expresa con carácter obligatorio ya que la población no tiene que aceptar lo que disponga el príncipe sin su consentimiento. Apoyándose en la doctrina jurídica natural ficticia de un contrato social original, Vattel dice sobre la cesión de la población: «Se unieron a la sociedad para ser miembros de la misma[2]».

El primer evento principal al que tendría que hacer frente la teoría jurídica internacional llegó tras la Revolución Francesa, con el recrudecimiento nacionalista lingüístico contra la Francia Napoleónica. Esto fue fundamental porque proporcionaba una fundación totalmente alternativa a la condición de estado, a través de la autodeterminación nacional lingüística o étnica. En este panorama, expresado concretamente en la teoría de Mazzini, cada nación tiene derecho a la autodeterminación, a formar su propio estado. Así es como aparece la primera idea moderna de secesión, con el deseo de un grupo étnico de separarse de lo que normalmente sería un imperio multiétnico, unido bajo un principio monárquico de legitimidad. Virtualmente, todo el mapa de Europa se ha reescrito en base a este principio. Puede que no haya tenido la misma importancia en otras partes del mundo, como Latinoamérica. Puede que sencillamente fuera un principio cuasi democrático el que motivó las revueltas originales, que entonces dependían del reconocimiento real de hechos cumplidos, de ese modo perturbaban la visión clásica de que el origen de los estados era una mera cuestión de hecho[3]. Sin embargo, una parte del Derecho Público de Europa acusaba a los nuevos europeos de haber causado una perturbación legítima del orden existente, como la unificación de Italia o la separación de las provincias de sudeste europeo del Imperio Otomano, el Congreso de Berlín de 1878 por ejemplo.

La dificultad para la doctrina jurídica internacional era que no había intentado absorber estas evoluciones en el marco de un nuevo orden jurídico internacional. Los estados recientemente independientes seguían surgiendo en gran parte por medio de medidas de fuerza, obteniendo el patrocinio de una potencia mayor que apoyaba sus reivindicaciones de nacionalidad, como Francia con Italia, Rusia con Rumanía y Bulgaria. Alemania no tenía ningún patrocinador y utilizó una ideología de conquista para justificar su unificación. La teoría jurídica escrita en 1874 por el abogado internacional alemán Bulmerincq, decía que sería imposible hablar de un derecho jurídico de autodeterminación, si eso significaba que un pueblo tenía el derecho jurídico de independizarse con la ayuda de una confederación de estados que podría usar y usaría la fuerza para imponerse sobre el estado multinacional, monárquico al que pertenecía dicho pueblo. La independencia de naciones como Italia, Bélgica y Grecia no cambió nada de la estructura del orden jurídico internacional[4].

La doctrina jurídica internacional no consideró modificar la posición del derecho internacional mediante el Tratado de Versalles ni otros Tratados de Paz. Estos Tratados intentaron poner en práctica un derecho de autodeterminación de acuerdo con el principio de nacionalidad. Se podría volver a preguntar por qué la doctrina jurídica internacional no respondió a esta evolución diciendo que en ese momento el principio de autodeterminación era claramente una parte del derecho internacional. Probablemente fue de nuevo por la dificultad de ponerlo en práctica. Se impuso un régimen de Derechos de las Minorías, pero no se insistió en que, como norma general, una entidad de tipo genérico podría reivindicar el derecho de autodeterminación. Aún hoy seguramente sea extremadamente serio que la doctrina jurídica internacional siga fallando al responder reflexivamente a la transformación total del mapa político del mundo. Una consideración fundamental y bastante arbitraria es que la doctrina jurídica nunca ha valorado el significado de una doctrina paralela al Derecho Público de Europa como se concibió mediante los acuerdos del tratado de paz general, como el de Westfalia, Utrecht, Viena y Versalles. De hecho, los Congresos y Conferencias que concluyeron estos Tratados funcionaron de forma cuasi legislativa y no según los principios de legitimidad en 1815 y nacionalidad en 1919[5].

La siguiente gran ola de secesiones o de rupturas de estados estuvo relacionada con la llegada de la autodeterminación nacional junto a una ola de descolonizaciones que duró desde mediados de 1950 hasta finales de 1960. Llegó la Declaración de los Principios de Independencia de los Pueblos Coloniales de la AGNU. Efectivamente, este hecho introdujo un principio de un derecho absoluto de separación por motivos raciales para todos los territorios divididos geográficamente desde el territorio metropolitano. Puede que también introdujera inadvertidamente un elemento de lo que se ha convertido en nacionalismo cívico, porque insistía en que el derecho de autodeterminación no podía ser rebatido con el argumento de que el pueblo no estaba preparado ni era competente para ejercerlo. Lo único que contaba era su deseo libremente expresado, y no un juicio externo sobre si la independencia era apropiada o necesaria debido al carácter distintivo de la población. Se podría comparar el poder de la AGNU en la década de 1960 con las Conferencias y Tratados de Paz anteriores.

Sin embargo, en mi opinión, hay que apreciar que las discusiones sobre esta experiencia de creación de estados fallan al hacer una distinción realizada hace tiempo por el intelectual húngaro Istvan Bibo, acerca de que el derecho internacional tiene muchos principios y pocos mecanismos institucionales para llevarlos a cabo. Refiriéndose en particular al principio de autodeterminación, destaca que tiene carácter legal pero no hay un procedimiento legal claramente elaborado para ponerlo en práctica. Bibo dice:

> El principio de estabilidad territorial no puede invalidar el de autodeterminación, ya que la autodeterminación es el máximo principio de gobierno, mientras que la estabilidad territorial no es tanto un principio como una realidad institucional del derecho internacional […]
>
> La institución no puede invalidar el principio, ya que su función es estabilizar las situaciones creadas por el principio. Por otra parte, el principio sólo puede ser efectivo mediante la institución, y por ello tiene tanto que superar como tolerar la vulgaridad y rigidez de la institución[6].

Este es el fondo contra el que considerar los términos del derecho de los pueblos a la autodeterminación en los dos Pactos de Derechos Humanos de Naciones Unidas. El derecho cubre cualquier aspecto de

desarrollo económico, social, cultural y político, y no está matizado en ningún sentido, como la referencia a un contexto colonial, a un aspecto particularmente interno más que externo, o cualquier otra cosa. Sin embargo, al mismo tiempo, no hay ningún mecanismo en los Pactos para poner en práctica el derecho, como lo que se estipula en los Estatutos de las Naciones Unidas con respecto a los territorios no autónomos, así como en el Comité de Descolonización creado para considerar la puesta en práctica de la Declaración de la AGNU de 1960. El principio de autodeterminación de los pueblos se queda en el aire.

En mi opinión hay que apreciar que los argumentos actuales sobre si hay un derecho jurídico de autodeterminación y, en última instancia, un derecho de secesión, hay que contrastarlos con esta historia inmensamente compleja que la doctrina jurídica internacional no ha tenido en cuenta. Algo que está clarísimo desde el *Self-determination of Peoples, A Legal Reappraisal* de Cassese, al que ya nos hemos referido. El argumento sobre el significado del derecho jurídico de autodeterminación sólo se plantea en el contexto de poscolonización y la cuestión es si esos estados que ahora han conseguido la independencia, desde la década de 1950 por ejemplo, están obligados a rendirse en su turno a las demandas de independencia de sus propias minorías. No hace falta decir que rechazan esa obligación[7]. La referencia de Cassese a la historia ya referida es que, a pesar de esos Congresos, la autodeterminación no es más que un postulado político[8]. Arguye que el carácter político del principio de autodeterminación se afirmaba en el *Caso de las Islas Aaland* «antes incluso de que el principio tuviera el estatus de norma jurídica internacional[9]», ignorando así toda la historia jurídica de la relaciones internacionales. Se refiere al *Caso de las Islas Aaland* de 1920, en el que un informe de un comité de tres juristas afirmaba que «pertenece exclusivamente a la soberanía de *cualquier estado definitivamente constituido* el conceder o denegar a una fracción de su población el derecho de decidir su propio destino político mediante plebiscito o por cualquier otro medio[10]». El argumento del comité fracasa al integrar la doctrina en uno de los aspectos más problemáticos del derecho internacional, el fracaso de regular el surgimiento de los estados. Cassese continúa diciendo que, en el caso finlandés en particular –reduciendo así la cita anterior a un estado de *obiter dictum*– «el principio de autodeterminación de los pueblos salió a relucir no porque la población de las Islas tuviera un derecho que suplantara a los intereses del Estado, sino porque supuestamente Finlandia se hallaba en un estado de flujo[11]». En otras palabras, Cassese no está yendo más allá en la década de 1990 que Bulmerincq en la de 1870. Ni siquiera muestra la última conciencia de la dimensión de procedimiento de la cuestión de si existe un derecho de autodeterminación de los pueblos.

Como consecuencia, varios abogados, sobre todo de las antiguas potencias coloniales, son capaces de argüir que la misma estructura de las Naciones Unidas dispuesta para supervisar la descolonización no se ha prolongado en un derecho de secesión para parte de los territorios descolonizados. Un caso de la CIJ y de la llamada Comisión de Arbitraje Europeo han afirmado también el principio de integridad territorial por encima del principio de autodeterminación, ya que ésta es la postura que afirma el derecho internacional habitual[12]. En los casos de Yugoslavia y la Unión Soviética se pueden hacer interpretaciones especiales como una ruptura/implosión del estado o como un derecho de autodeterminación concedido constitucionalmente.

Esta historia reciente puede parecer consistente. Sin embargo, las secesiones han continuado, como Bangladesh, Eretria y el último ejemplo, Kosovo. La misma manera en que se formula la ley muestra que se olvida la mayor dimensión histórica. Simplemente se dice que las Naciones Unidas nunca reconocieron (Crawford) ni admitieron como miembro a ningún estado separado unilateralmente, como Bangladesh, hasta que el estado metropolitano lo aceptara[13]. Incluso la formulación de la cuasi ley es totalmente contraria al derecho internacional clásico que aún gobierna la creación de estados. Bangladesh fue reconocido por países mayores como Francia e Inglaterra en las semanas en que el ejército indio hacía salir al ejército pakistaní del Este de Pakistán en diciembre de 1971, antes incluso de que hubiese evidencias claras –independientemente de lo que esto pueda suponer– de que Bangladesh sería estable sin el apoyo de la India[14]. Esta práctica contenía el muy tradicional derecho internacional de reconocimiento, formulado por primera vez en el contexto de las secesiones latinoamericanas de España a partir de 1810. El criterio clásico siempre ha sido la viabilidad del estado nuevo y no el reconocimiento del viejo. Siempre ha sido obvio que en lo último había un interés político a la hora de rechazar el reconocimiento[15].

Es precisamente la falta continua de un marco institucional para regular las disputas sobre autodeterminación pacífica lo que lleva a los abogados internacionales a trabajar de forma pragmática para resolver

estas cuestiones mediante el mecanismo de lo que ellos llaman autodeterminación interna, un derecho de los pueblos a hacer elecciones respetando las fronteras del estado, como derechos para los grupos minoritarios y formas de autonomía interna. Incluso este proceso debe verse como es. No es un marco normativo internacionalmente aceptado para poner en práctica un derecho de autodeterminación –como un asunto de derecho consuetudinario vinculante–, sino simplemente un mecanismo que los abogados internacionales progresistas tratan de usar para persuadir a los estados para que lo acepten como un mal menor, y que muchos estados están aún resistiéndose a aceptar en todo el mundo.

El punto conceptual sigue siendo, como expresó von Bulmerinq a finales del siglo XIX, que no hay una práctica de estado positiva, aprobada por los estados como derecho consuetudinario general, que diga que en ciertas precisas circunstancias la comunidad de los estados obligará a un estado individual recalcitrante a que ceda una parte de su territorio en pro del derecho de autodeterminación. Sin embargo, esto es simplemente para expresar la falta de voluntad de los estados, o su incapacidad para actuar colectivamente, para regular el origen de los estados en general, y no sólo en lo relacionado con un derecho de secesión limitado. Esta debilitada comunidad de estados no puede actuar en ningún caso en el que esté implicado el derecho de un pueblo a la autodeterminación. Cachemira, Palestina, Tíbet, Sáhara Occidental, Taiwán, etc., sufren la misma negligencia que los kurdos, los vascos o cualquier otro. ¿Qué puede hacerle la comunidad de estados a China por el Tíbet, a la India por Cachemira, a Israel por Palestina? La comunidad jurídica internacional no tiene mecanismos de aplicación. En raras ocasiones, en época de crisis grave, normalmente al final de las guerras mundiales, esta comunidad ha actuado de forma realmente colectiva y en esos casos se ha aplicado el principio de autodeterminación. Por lo demás, no se ha hecho nada, sin importar lo graves que puedan llegar a ser las consecuencias de no aplicar dicho principio –y para Cachemira y Palestina las implicaciones son ya muy serias–. Esta carencia no tiene significado jurídico y no puede constituir una evidencia de la llamada práctica de estado basada en una convicción jurídica u *opinio juris*.

Cuando dos naciones se separan voluntariamente, como Checoslovaquia recientemente, o Noruega y Suecia a principios del siglo XX, o Singapur y Malasia en la década de 1960, no se monta un escándalo porque esa fragmentación vaya a amenazar el orden público internacional. Lo que ven los abogados internacionales pragmáticos simplemente es que en muchas circunstancias, si no siempre, una tentativa de secesión unilateral se encontrará con una resistencia armada y, por eso, se disuade de esta forma particular de ejercer el derecho a la autodeterminación. La duda que sólo demuestra el duro hecho de que cuando haya un intento de secesión, normalmente ningún segundo país querrá entrar en guerra contra el primero para ayudar a que una parte del mismo se separe. Si un segundo país desea ayudar, ese país, por ejemplo India con Bangladesh, no recibirá una condena internacional como agresor, y normalmente no tendrá en absoluto que temer que un tercer país intervenga en su contra. Ciertamente, todo está en orden para que los reflexivos abogados internacionales se pregunten sobre la calidad de este tipo de jurisprudencia, y enseguida se verá que las reflexiones duras del derecho internacional vienen de muchos teorizadores políticos liberales, americanos en especial, que intentan construir un sistema basado en la creencia filosófica, y que se apoya en los principios de los derechos humanos y la democracia.

La única excepción a la prohibición contra la secesión que tiene algún peso entre los abogados internacionales viene de la Declaración de Principios de Buenas Relaciones Entre Estados de 1970. Esta misma excepción muestra el pensamiento confuso de los abogados internacionales entre normas y aplicaciones institucionales. Se supone que la severa exclusión de la participación democrática en las instituciones del estado y las graves y persistentes violaciones de los derechos humanos permiten una reivindicación del derecho de secesión. La Declaración de 1970 proporciona una cláusula restrictiva, que la garantía de la integridad territorial aplica a los estados de los que se puede decir que se están dirigiendo a sí mismos.

> Conforme al principio de igualdad de derechos y de autodeterminación de los pueblos […] y que esté dotado de un gobierno que represente a todo el pueblo perteneciente a su territorio sin distinción de raza, credo o color.

En la práctica, esta es una forma engañosa de describir un derecho humano de secesión. No hay casi ninguna posibilidad de que un estado que se esté comportando de esa manera acepte el derecho de sus víctimas

a separarse. Si tal derecho existe junto a otros derechos, sean cuales sean, que no se están respetando, tampoco se respetará ese derecho. Es más, la posibilidad de que exista tal derecho seguramente intensificaría la violación de los otros derechos, hasta el punto de llegar al genocidio. A lo que puede estar aludiendo la Declaración pragmáticamente –aunque no existe una base textual para afirmarlo– es que si ocurre una situación de tales violaciones masivas de los derechos humanos sobre una minoría, el estado en cuestión podría provocar una intervención de la comunidad internacional para prevenir mayores atrocidades. En otras palabras, la «comunidad víctima» ya está indicando una capacidad para actuar y el propio estado ya se ha desintegrado parcialmente. Podría ser que llegados a este punto, la comunidad internacional, o una coalición de estados comprometidos, decida que la forma más efectiva para lidiar con esta situación sea apoyar la independencia o, también, exigir que se conceda una autonomía mucho mayor que la que el gobierno central está dispuesto a otorgar voluntariamente. Se podría decir que esto es lo que ocurrió en Kosovo, donde cierto número de Ministros de Exterior de la UE apelaron a la fórmula en la Declaración de 1970[16]. La situación de los kurdos en Irak o la situación de Darfur podrían evolucionar en la misma dirección.

En otras palabras, el derecho internacional, el derecho en la sociedad mundial o la norma del derecho en la sociedad internacional tienen que incorporar un concepto pragmático mediante el cual los principios internacionales generalmente aprobados tengan que/y puedan aplicarse, dada la realidad, a veces brutal, que mantiene la violencia en el origen y continuidad de muchos estados y que, en la práctica, la sociedad mundial no se puede movilizar para enfrentarse a tales hechos. Nada de todo esto sirve para excluir la reflexión crítica, como un asunto de principios, sobre la naturaleza de los obstáculos que actualmente se yerguen en el camino del ejercicio del derecho de autodeterminación, como la voluntad del estado central dominante de usar la fuerza para suprimir el derecho.

Una vez planteada la pregunta en este sentido, se puede observar inmediatamente que las razones para la exclusión absoluta del derecho de secesión de los abogados internacionales, como un asunto de doctrina –*pero que se supone que es un asunto de derecho consuetudinario general, que es por supuesto la construcción de una doctrina y simplemente una forma particular de interpretar los sucesos internacionales*– no son aplicables a las llamadas democracias occidentales, regidas por la norma de derecho así como del derecho internacional que tiene como principio principal la prohibición del uso de la fuerza. Como principio de derecho positivo, la prohibición del uso de la fuerza se aplica formalmente a las relaciones entre estados, pero como principio de derecho sustantivo y material, debe aplicarse a cualquier uso concentrado de las fuerzas militares para resolver las diferencias que tenga un estado con cualquier entidad colectiva tanto dentro como fuera de su territorio, con la salvedad del derecho de autodefensa contra ataques armados en los términos del artículo 51 de la Carta de las Naciones Unidas. Esto es, para distinguir las operaciones militares coordinadas de cierto nivel de intensidad, de las operaciones de seguridad, por ejemplo en respuesta a actos individuales de violencia esporádica o terrorista. Sería inconcebible que una democracia occidental respondiera ahora a una declaración de independencia unilateral de una unidad territorial subordinada, de la manera en que lo hizo la dictadura militar de Nigeria a la declaración de independencia de Biafra en 1967, o como lo hizo el gobierno de Pakistán a Pakistán del Este tras las elecciones de 1970, por no mencionar la del gobierno de la Unión de EEUU a la Confederación de Secesión en 1861. A pesar de la ambigüedad de las credenciales democráticas de algunos de estos ejemplos históricos de candidatos a la secesión, es inconcebible que una democracia liberal occidental entre en guerra contra el territorio que vaya a separarse, sin haber sido atacada.

La autodeterminación de los Pueblos como derecho humano democrático

En otras palabras, la reflexión progresiva o creativa sobre los principios básicos del derecho internacional tiene que excluir la idea de que el origen de los estados es una cuestión de violencia en la mayor parte de la historia conocida. También debe excluir que no existe ningún mecanismo de aplicación para poner en práctica el derecho de autodeterminación de los pueblos, para forzar la puesta en práctica del llamado derecho de secesión unilateral. Las fronteras o límites del derecho de secesión unilateral hay que buscarlas, en cambio, en el sistema general de derechos humanos colectivos e individuales, tal y como se entienden en las democracias que generalmente se comprometen a observar los derechos humanos.

Situemos la *Referencia de la Secesión de Québec* en contexto. El Tribunal Supremo de Canadá enumera, en este caso, las razones habituales para la secesión –parte de un proceso de descolonización o exclusión severa de la participación democrática– y dice que no se aplican en ningún caso a Canadá y Québec. El derecho internacional no permite un derecho de secesión unilateral sin negociación. Sin embargo, cuando el Tribunal se aproxima a la cuestión de la autodeterminación y la secesión desde el punto de vista de la naturaleza del estado canadiense, llega a una conclusión diferente. La Confederación se basa:

> en valores compartidos que incluyen el federalismo, la democracia, el constitucionalismo y la norma de derecho, y el respeto por las minorías. Una decisión democrática de los habitantes de Québec a favor de la secesión pondría en peligro estas relaciones. La Constitución salvaguarda el orden y la estabilidad, y, por consiguiente, la secesión de una provincia «bajo la Constitución» no se podría lograr unilateralmente, es decir, sin una negociación de principios con los otros participantes de la Confederación en el marco constitucional existente.

Al mismo tiempo el Tribunal sostiene que una expresión clara del deseo del pueblo de Québec por la secesión crea obligaciones constitucionales en el resto de Canadá. Tiene el derecho democrático de iniciar cambios constitucionales. Una clara mayoría a favor de la secesión en Québec:

> otorgaría legitimidad democrática a la iniciativa de secesión, lo tendrían que reconocer el resto de participantes de la Confederación […] Las otras provincias y el gobierno federal no tienen una base para negar el derecho del gobierno de Québec de perseguir la secesión si una clara mayoría de los habitantes de Québec elige ese objetivo, siempre que, al hacerlo, Québec respete los derechos de los demás […]
>
> El proceso de negociación requeriría la reconciliación de varios derechos y obligaciones mediante la negociación entre dos mayorías legítimas, a saber, la mayoría de la población de Québec, y la de Canadá en conjunto. Una mayoría política en cualquier nivel que no actúe de acuerdo con los principios constitucionales subyacentes pone en peligro la legitimidad del ejercicio de sus derechos, y la aceptación final del resultado por la comunidad internacional.

En otras palabras, el Tribunal no intenta discutir el consejo que recibe sobre el carácter del derecho internacional clásico. Sin embargo, no considera que este derecho internacional proporcione respuestas suficientes para un estado moderno y democrático como Canadá. El Tribunal observa que:

> el derecho internacional da gran importancia a la integridad territorial de las naciones estado y, con todo, deja que la creación de nuevos estados la determine el derecho interno del estado existente del que la entidad que quiere separarse forma parte en el presente […] El principio de derecho internacional de autodeterminación ha evolucionado en un marco de respeto por la integridad territorial de los estados existentes […]

El Tribunal sigue reconociendo el consejo internacional tradicional sobre la importancia del principio de efectividad en el derecho internacional, que una entidad podría forzarse a sí misma a existir. Sin embargo, en conclusión, y sin ofrecer ninguna teoría sistemática sobre la relación entre el derecho internacional con el derecho constitucional, el Tribunal desecha, como efectivamente irrelevante, las consideraciones del derecho internacional clásico, excepto para decir que el principio de efectividad del derecho internacional no puede apoyar un *derecho* de secesión unilateral, sin negociación por ejemplo. El Tribunal continúa indicando que esto sólo significa que:

> Québec no podría, a pesar de un resultado claro en el referéndum, invocar un derecho de autodeterminación para dictar los términos de una secesión propuesta a las otras partes ni a la federación. El voto democrático, a pesar de una gran mayoría, no tendría efectos legales por sí mismo y no podría apartar los principios de federalismo y la norma de derecho, los derechos de individuos y minorías, ni el funcionamiento de la democracia en otras provincias de Canadá en conjunto […] Tampoco se puede aceptar la proposición opuesta. La existencia y el funcionamiento continuados del orden constitucional canadiense no podrían permanecer indiferentes a una expresión clara de una mayoría clara de los habitantes de Québec diciendo

> que no quieren permanecer en Canadá. Las otras provincias y el gobierno federal no tienen una base para negar el derecho del gobierno de Québec de perseguir la secesión si una clara mayoría de los habitantes de Québec elige ese objetivo, siempre que, al hacerlo, Québec respete los derechos de los demás.

En Estados Unidos, las reflexiones de los teorizadores políticos liberales han llegado a un particular acuerdo de lo que se podría llamar *La Filosofía del Derecho Internacional*. Esta escuela solo reconocerá como legítimos los estados que estén constituidos por instituciones representativas, democráticas, es decir, los estados cuyos órganos de gobiernos estén sujetos a elecciones regulares. Además, dichos estados deben respetar la norma de derecho y los derechos humanos. Esto contradice el principio de efectividad del derecho internacional clásico, rechazado por esta escuela[17]. Estos teorizadores políticos esencialmente analistas proporcionan herramientas intelectuales con las que los estados democráticos de Europa Occidental, que actúan en el marco del Consejo de Europa, pueden acercarse al derecho de autodeterminación de los pueblos. Debido al bloqueo en la teoría legal internacional clásica en torno a las cuestiones de las formas institucionales para la aplicación de los derechos humanos en general, es necesario mirar a la teoría política liberal para elaborar el complejo derecho de autodeterminación de los pueblos, la forma en que hay que conciliarlo con otros derechos humanos y cualquier límite inherente al mismo.

La teoría democrática reconoce, como hizo el Tribunal Supremo canadiense, que hay dificultades para reconocer automáticamente el derecho de una entidad territorial a declarar incondicionalmente el derecho de secesión. Primero, es aún una cuestión de hechos históricos que la mayoría de las fronteras territoriales que existen no se puede demostrar que sean una elección colectiva o individual actual. Igualmente, la teoría democrática no impone el principio absoluto de demostrar activamente que alguna vez, los poderes gubernamentales particulares que existen territorialmente en un estado han sido el producto de un consentimiento formal. En este aspecto, la teoría democrática no insiste en que cualquier estado debe ser capaz de indicar un contrato social original. La teoría del contrato se inclina hacia un principio heurístico idealista y no hacia un hecho histórico[18]. En este punto la teoría política democrática tiene en cuenta el principio de efectividad del derecho internacional. La teoría democrática tiene que reconocer que las constelaciones de las comunidades territoriales que existen en la actualidad son, por lo general, adiciones históricas que nadie intenta justificar sistemáticamente en base a una elección individual o colectiva. La cuestión de la secesión es casi siempre excepcional y aparece en circunstancias especiales que requieren explicaciones históricas relacionadas.

No obstante, el principio de legalidad democrática requiere, como ya se ha dicho, que su aplicación no se vea interrumpida por una consideración pragmática, como que una entidad territorial central –el estado dominante– esté dispuesta a recurrir a la fuerza militar como medida coactiva para resolver un conflicto con una entidad territorial subordinada dentro del territorio del estado. Sin embargo, esto no excluye la autoridad del estado central para defender que en un caso particular ningún principio democrático requiera el reconocimiento de un derecho de secesión. Aquí es donde aparece la verdadera debilidad de la reivindicación de secesión y no en el llamado derecho internacional consuetudinario, que no reconoce el derecho de secesión.

La dificultad se refleja en un aspecto de la DFRAS de 1970. Defiende que donde existe un derecho de participación democrática –dentro de las fronteras en las que se ha nacido, es decir, sin elección– no hay argumentos racionales que justifiquen un ejercicio puramente formal del derecho de autodeterminación por parte de un grupo no restringido. Normalmente, un estado democrático nunca verá la secesión como una manera de ejercer un derecho democrático, ya que todos los miembros de un estado son formalmente indistinguibles unos de otros. Los argumentos para la autodeterminación nacional han sido tradicionalmente que hay serias distinciones entre los grupos. Es más, algunos teorizadores políticos liberales defienden que el derecho de autodeterminación aparece por la pertenencia a un grupo que lo abarca. «Es un derecho de grupo, que se deriva del valor de un bien colectivo, y como tal, opuesto en principio al individualismo contractual, se acerca a la política o al bienestar[19]». El derecho de autodeterminación de los pueblos es un derecho de autodeterminación nacional. Los teorizadores políticos liberales defienden apasionadamente el derecho de autodeterminación del grupo colectivo, basándose precisamente en que un miembro de un grupo nacional que no puede ejercer sus derechos políticos colectivos en la colectividad

en la que ha nacido, sufrirá graves privaciones humanas, correrá el peligro de perder el respeto y de ser políticamente vulnerable[20]. Por lo tanto, el propio grupo es el mejor juez para decidir lo que necesita y por consiguiente, apenas tendrá que probar la opresión[21]. Así que los autores concluyen que:

> los intereses de lo miembros de un grupo abarcador en el respeto propio y la prosperidad del grupo se encuentran entre los intereses humanos más vitales. Dada su importancia, su satisfacción está justificada incluso a costa de otros intereses[22].

Así que por la autodeterminación nacional habría que ir más allá de la reivindicación de un derecho formal de la expresión democrática de la voluntad de un grupo y defender que un grupo minoritario tiene una identidad étnica o cultural específica, que sólo se puede ejercer de forma efectiva mediante el recurso de la institución total de un estado independiente. Esto significa volver al origen histórico de la mayoría de los estados europeos que, como ya se ha mencionado, la doctrina del derecho internacional no ha integrado en la construcción de un orden jurídico internacional. La naturaleza epistemológica ha cambiado radicalmente la concepción del estado que la carga del periodo clásico –es decir, hasta la Revolución Francesa– impone aún sobre la doctrina. En la época clásica, el Derecho, así como cualquier otro sentido/símbolo político significativo, lo definía el Soberano imparcial y misterioso –de Descartes y Hobbes– de forma exclusiva y autoritaria. Esta es la perspectiva que reproduce Cassese al establecer el dogma de que corresponde al estado determinar el alcance del derecho de autodeterminación[23]. Ahora se reconoce, siguiendo el énfasis de Bartelson en la revolución de la lengua de principios del siglo XIX, que el ejercicio de denominación –del cual la denominación jurídica, la aceptación de la obligación, es sólo una parte– está directamente relacionado con la lengua y la historia de la nación. Ya no es un problema que soberanos misteriosos, imparciales y separados de la sociedad, puedan determinar los significados por mandato jurídico, utilizando palabras para reflejar su monopolio exclusivo del poder físico y la capacidad de coaccionar. En cambio, el hombre emerge él mismo como creador soberano de sus representaciones y conceptos. Las palabras no están ahí, como con Descartes, para representar pasivamente, como un espejo, algo externo al sujeto. Es la actividad del propio sujeto, que crea su propio mundo de experiencias y le otorga palabras. La lengua refleja la experiencia de un individuo pero también de la tradición de un ente político colectivo. Por tanto, la lengua se convierte en sujeto de interpretación. La lengua, en su densa realidad, es capaz de contarnos la historia de las instituciones mediante las palabras. Los hombres han creado el mundo de las instituciones y, por tanto, se puede tomar como una forma de autoconocimiento[24]. La actualidad de esta pérdida de significado del estado soberano a nivel internacional es algo de los que los abogados internacionales son conscientes desde hace mucho tiempo, a pesar de que no puedan dar al cambio un enfoque teórico claro.

La implicación de la distinción de Bartelson entre la lengua de la seguridad del estado y la situación que siguió a la revolución de las lenguas nacionales de principios del siglo XIX, es que ahora *todos nosotros somos responsables del significado de la lengua que utilizamos*[25]. Bartelson sugiere la inevitabilidad de aceptar pueblos, no estados, como punto de partida de la definición de sociedad internacional. Desde la revolución del nacionalismo lingüístico, de Herder y Vico, no hay vuelta atrás. El ejercicio de dar un nombre, del cual el reconocimiento jurídico es sólo una parte, se refiere directamente a la lengua y, por tanto, a la historia de la nación. Como hemos visto antes, Bartelson defiende que no hay poderes misteriosos, separados de la sociedad, que puedan determinar un significado por decreto, mediante el empleo de palabras que reflejan su monopolio de poder y su capacidad de coacción. Es obvio que se puede distinguir el poder de la autoridad de la mayoría que controla el aparato de un estado. Esto es porque, en lugar del estado como una abstracción o incluso un fetiche, es el hombre quien emerge de la subordinación al Príncipe para convertirse en soberano de sus propias representaciones y conceptos. Las palabras no están *ahí*, como estuvieron para el monarca absoluto, como los Borbones, para representar una realidad pasiva, reduciendo la lengua a un espejo para reflejar algo externo al sujeto. Es la actividad del sujeto mismo que crea su propio mundo de experiencia y que se entrega a sí mismo las palabras con las que expresarse. Así que la lengua es un reflejo de la experiencia del individuo y de la colectividad a la que pertenece. De esta manera, es la lengua la que se convierte en sujeto de interpretación. La lengua en su densa realidad puede explicarnos la historia de las instituciones, que tienen sus raíces en esa lengua. Son los hombres quienes han creado el mundo de las instituciones y, así, se puede llegar a comprenderlas *mediante el conocimiento de uno mismo*[26].

Es este mundo de instituciones unificadas por la lengua el que da pie a un derecho de autodeterminación *nacional* de los estados.

Es precisamente este cambio radical en la epistemología jurídica de nación y estado ante el que la doctrina jurídica internacional no puede reaccionar mejor que con la opinión de Cassese que dice que la suma importancia del estado «concluye cualquier debate» sobre el derecho a la autodeterminación nacional. En otras palabras, los abogados nacionales no tienen nada de ingenio para resolver las contradicciones que pueden surgir entre el nuevo paradigma nación-estado y el antiguo estado clásico. Puede que, dado lo inevitable de que surjan serios conflictos cuando se plantea la cuestión de la secesión, incluso en el «Occidente democrático», se pueda especular que los movimientos de autonomía o secesión se cuidan en la actualidad de utilizar argumentos «étnicos» o explícitamente nacionalistas. La etnicidad viene sencillamente de la idea de *ethnos*, un grupo que tiene una forma particular de «hacer las cosas» y que si un individuo de ese grupo no puede ejercer un derecho efectivo de participación en el grupo, en la práctica el resto de los derechos son huecos y la persona individual pierde seriamente la posibilidad de respeto y dignidad. Sin embargo, la posibilidad de conflictos serios cuando se plantea la cuestión de la secesión, se inclina hacia una teoría de legitimidad para darle la mayor base de inclusión y formalidad posible. La paradoja, reconocida en todas las caras del debate, es que las reivindicaciones de legitimidad, ahora que tienen sus raíces en la etnicidad, son difíciles de probar en términos absolutos y tienen el potencial de ser socialmente, y por tanto políticamente, muy divisivas dentro de la entidad territorial subordinada. Esto le facilita mucho las cosas al estado central a la hora de oponerse al argumento de autodeterminación nacional secesionista con el argumento liberal cosmopolita de que la forma más deseable de la teoría de los derechos humanos liberal-democrática es que todas las entidades territoriales existentes deberían esforzarse para asegurar la participación y bienestar máximos dentro de las fronteras de estado existente, al mismo tiempo que para reducir la relevancia de estas fronteras en los posible mediante la cooperación interestatal.

No obstante, una respuesta democrática más radical o puramente formal al *ethnos-polarización cosmopolita* es insistir en que el principio más básico de la democracia es que no hay ninguna autoridad política ni jurídica que pueda supervisar una entidad territorial para cuestionar lo acerado o incluso útil que pueda ser el ejercicio de su elección democrática. La entidad puede elegir la opción más extrema de la autodeterminación externa, sujeta a su continuo deber de respetar los derechos humanos básicos y probablemente también el mismo derecho, sucesivamente, de cualquier grupo subordinado dentro de esa parte que se separa, de ejercer, sucesivamente, su derecho de autodeterminación externa y completa. En otras palabras, en la perspectiva democrática puramente formal o radical, para ejercer un derecho de secesión, en libre votación, una entidad territorial no tiene que demostrar una densidad previa de distinción cultural/étnica. Ésta puede existir y puede, como asunto de sociología política, explicar por qué la entidad desea tener la oportunidad de expresar su voluntad de secesión democráticamente. Sin embargo, en términos de teoría democrática, todo lo que hace falta es una expresión significativa de voluntad institucional regional, de que desean votar a favor de opciones que lógicamente, en extremo, incluyen el derecho de declarar una secesión unilateral[27].

Obviamente esta posición incluye la opción mucho más tibia de una reivindicación de independencia condicionada a la negociación para tener en cuenta los distintos intereses en conflicto del gobierno central o de las otras provincias. Sin embargo, no incluye opciones menores como formas de asociación modificadas con el gobierno central, en las que éste último prefiere no participar, ya que son, por naturaleza, un intento de violación del derecho de autodeterminación del gobierno central por parte de la entidad territorial subordinada. No se puede obligar al gobierno central a participar en ningún tipo de asociación con la entidad territorial subordinada.

Este concepto de autodeterminación de los pueblos, radical y puramente formal, se refleja en la práctica reciente, relevante y actual de los gobiernos democráticos occidentales y, podría decirse que, en circunstancias normales, en los gobiernos de todas partes. Como ya se ha dicho antes, esa fue la elección del Tribunal Supremo canadiense, decir que si había un deseo claramente expresado por el pueblo de Quebec de negociar su independencia, Canadá tenía el deber, como democracia federal liberal regida por la norma de derecho, de negociar con Quebec y si, de buena fe, no se alcanzaba ningún acuerdo, se fortalecerían mucho las expectativas de que Quebec fuera bien recibida en la comunidad internacional.

Así mismo, la solución a la cuestión de Irlanda del Norte en el Acuerdo de 1998 entre Reino Unido e Irlanda, es reorganizar el derecho absoluto de la entidad territorial regional, Irlanda del Norte, a elegir mediante referéndums periódicos –dentro de espacios de tiempo no menores de siete años– si formar parte del Reino Unido o de la República de Irlanda. Una opinión de esta situación fue que era de carácter originalmente colonial, una opinión compartida por la minoría nacionalista de Irlanda del Norte así como por muchos británicos[28]. Desde este punto de vista, la opción dada al pueblo de Irlanda del Norte podría tratarse como parte de un proceso de descolonización. Sin embargo, hay que recordar que la posición oficial del Reino Unido era que Irlanda del Norte formaba parte integrante del Reino Unido, predominantemente habitada por ciudadanos del Reino Unido con los mismos orígenes étnicos que los británicos. Reino Unido ha asegurado en repetidas ocasiones que el territorio no dejaría de ser parte del Reino Unido sin el consentimiento de la mayoría de la población. En otras palabras, el Reino Unido ofrecía a parte de su propia población la opción de dejar el estado si así lo decidían mediante un deseo claramente expresado en referéndum[29]. Mediante el Acuerdo de 1998, tanto Reino Unido como Irlanda aceptan que la resolución del estado de la entidad regional de Irlanda del Norte es asunto de su elección, así como su asociación con el Reino Unido o con la República de Irlanda, a menos que su pueblo vote también por esta solución.

El conflicto de la independencia de Kosovo tiene características que podrían situarlo más allá de los parámetros de la política internacional democrática. Los Ministros de Asuntos Exteriores de la UE que apoyan la independencia la han justificado basándose en las serias violaciones de los derechos humanos llevadas a cabo en Kosovo por Serbia, que hacían insostenible la continuidad de la asociación entre las dos entidades. Un comunicado de prensa, en el *International Herald Tribune* del 18/2/2008, informaba sobre la iniciativa tomada por Inglaterra, Francia y Alemania, de que «Kosovo era una rara excepción del derecho internacional, diciendo que su declaración unilateral estaba justificada por la opresión de Belgrado y el rechazo de los líderes serbios a un estado final negociado para la región». Esta declaración hizo posible que algunas naciones de la UE reconocieran la independencia de Kosovo como una excepción a la norma de «integridad territorial» de las naciones bajo el derecho internacional. España, a su vez, dijo que no reconocería la declaración de independencia de Kosovo porque era un acto unilateral que no respetaba el derecho internacional.

El problema con el argumento de la Troika de la UE podría ser el de los niveles de culpa autoritariamente determinantes por parte de Serbia, a corto plazo, desde 1989, o en la historia de la región, desde 1941 por ejemplo, cuando el 50% de la población de Kosovo era de etnia serbia. Tampoco es fácil ver cómo se podría determinar objetivamente quién, kosovares o serbios, es el responsable del fracaso de las negociaciones. Parece mucho más compatible con el principio democrático defender que cuando una entidad territorial fácilmente definida históricamente elige su independencia, ésta tiene que ser aceptada. Evidentemente, habría tanto derechos como deberes en ambas partes a la hora de negociar las modalidades de independencia y de asegurar una resolución equitativa de los inconvenientes resultantes de la independencia, pero es el derecho a la independencia el que prevalece, en lugar de alguna doctrina monárquica arcaica de integridad territorial, residuo de la época de los Borbones y los Hasburgos.

Habría que añadir, como advertencia o comentario personal, que no veo ningún punto intelectual convincente, y ni siquiera una probabilidad política de que una entidad territorial regional reivindique o ejerza un derecho de autodeterminación externa, a no ser que esté motivada por algún tipo de creencia de incorporar una nación en el sentido étnico, histórico o cultural sobre el que escriben Margalit y Raz. Tal nación debe desear establecer todas las instituciones de un estado porque lo considera algo necesario para encontrar una expresión completa de su identidad particular como nación. Por supuesto, el aspecto democrático formal de la expresión de nacionalidad también debe satisfacerse y, claro está, no está abierta a que potencias externas debatan una conciencia propia subjetiva de nacionalidad que se considera que existe y está formalmente expresada, pero cuando la región carece completamente del argumento de la nación, la teleología del ejercicio no está tan clara. Sin la identidad sólida de la nación, no hay una necesidad objetiva de condición de estado para las instituciones y probablemente tampoco posibilidades de convencer a la población regional –en el momento decisivo– de que la independencia es necesaria en una mundo posmoderno y globalizado. Las marcas de nacionalidad son las que distinguen a la población regional de la del resto del estado y del gobierno central. Sin esas características objetivas y relevantes, la región no tiene necesidad de obtener la independencia.

Notas a la conferencia

[1] Ver referencias en Anthony Carty, *Philosophy of International Law*. Edinburgh University Press, 2007, en 78-91.

[2] Emir de Vattel, *The Law of Nations*. Traducción de la edición de 1758 por Charles Fenwick, Carnegie Institution of Washington, 1915, Volumen I, Libro I Capítulo XXI, párrafo 263, y 264-5.

[3] Véase la obra clásica de Hersch Lauterpacht, *Recognition in International Law*. Cambridge University Press, 1948, que contempla la práctica de los estados del siglo XIX y especialmente la independencia de los estados latinoamericanos.

[4] Carty, *Philosophy of International Law*, en 88, y referencias ahí citadas.

[5] Véase la obra estándar de Antonio Cassese, *Self-determination of Peoples, A Legal Reappraisal*, Cambridge University Press, 2005, 1995, especialmente en 27 et seq. Insiste que a estas alturas la autodeterminación no es más que un postulado político.

[6] De I. Bibo. *The Paralysis of International Institutions* (1976) en 75-6, citado en Anthony Carty, *The Decay of International Law.* Manchester University Press, 1986, en 58.

[7] Antonio Cassese, *Self-determination of Peoples*, 122-124.

[8] *Self-determination of Peoples*, el sentido del capítulo 2 del libro, Self-determination as an international political postulate. El razonamiento se reduce a tratar los motivos de la toma de decisiones en estas conferencias como algo político, más que como principios jurídicos a los que estaban dando forma institucional.

[9] At 123.

[10] Ibídem, 29 cursiva.

[11] Ibídem.

[12] Véase Carty, *Philosophy of International Law*, en 79, para referencias. Véase especialmente el *Case Concerning a Frontier Dispute* (Burkina Faso and the republic of Mali) *ICJ Reports* (1986) 554 especialmente el párrafo 20.

[13] James Crawford, State Practice and International Law in relation to Secession, *BYBIL*, (1998) 85, en 95 y 113.

[14]sVéase UK National Archive, Bangladesh, Recognition 1971.

[15] Véase más arriba, Lauterpacht, *Recognition and International Law*.

[16] Véase la página 19.

[17] Véase en particular, Allen Buchanan y David Golove «Philosophy of International Law», capítulo 21 del *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, 2002 Oxford University Press; Fernando Teson, *A Philosophy of International Law* 1998 Westview Press; John Rawls, *The Law of Peoples*, 1999, Harvard University Press.

[18] Véase especialmente, Allen Buchanan, *Justice, Legitimacy and Self-determination, Moral Foundations for International Law*, 2004, Oxford University Press, esp. 234 et seq., Political Legitimacy.

[19] Avishai Margalit y Joseph Raz, National Self-determination, *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXVII, nº.9 septiembre 1990, 439, at 456-7 Por supuesto, los adjetivos Legal y Político no son términos artísticos a nivel de reflexión filosófica. Por ejemplo, Joseph Raz ocupa una cátedra de filosofía legal.

[20] Ibid., at 443-444.

[21] Ibid., at 457.

[22] Ibid., at 461.

[23] Supra, *Self-determination of Peoples,* p.122. Los derechos de soberanía e integridad territorial son de suma importancia, «hasta el punto de que se han considerado concluyentes en todos los debates sobre el tema». Cassese cita la bibliografía y las prácticas de la poscolonización.

[24] Jens Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge University Press, 1995, pp.188-201.

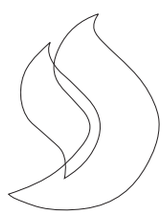
[25] Véase Carty, *Philosophy of International Law*, en 16.

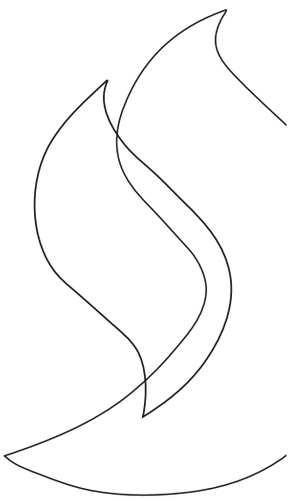
[26] Carty, *Philosophy of International Law*, en 105, y Bartelson, *Genealogy of Sovereignty*, en págs.188-201.

[27] Harry Beran presenta más claramente esta línea de debate, «A Liberal Theory of Secession», in *Political Studies* (1984), XXXII, 21-31 y 1988 XXXVI, More theory of Secession 316-323.

[28] Véase los argumentos utilizados en Anthony Carty, *Was Ireland Conquered? International Law and the Irish Question*. Pluto Press 1996.

[29] Ibid. Desde este punto de vista Irlanda siempre ha estado, hasta 1922, en una unión política perfecta con el Reino Unido y sus ciudadanos. A partir de 1922, cuando el Estado Libre se independizó virtualmente, el territorio del norte mantuvo en estatus del que había disfrutado toda la isla hasta entonces.





Autonomía y autodeterminación como soluciones pacíficas en un marco democrático

Sr. Fernand De Varennes
Universidad de Murdoch. Australia

Currículum

Fernand de Varennes es Profesor Asociado en la Escuela de Derecho de la Universidad de Murdoch, Australia. Fue Director del Asia-Pacific Centre for Human Rights and the Prevention of Ethnic Conflict y Editor Jefe fundador del Asia-Pacific Journal on Human Rights and the Law.

Ha impartido clases en numerosas instituciones de distintos países, como Tokio, Indonesia; Corea del Sur; Sudáfrica; Italia; la Universidad de Deusto en Bilbao; Hungría; Cornell, en la París; Sarajevo, Bosnia y Finlandia.

El Dr. de Varennes centra su investigación en el derecho internacional, los derechos humanos, minorías y conflictos étnicos, y ha trabajado con numerosas organizaciones internacionales como el Grupo de Trabajo de los Derechos de las Minorías de la ONU, la UNESCO y el Alto Comisionado para las Minorías Nacionales de la OSCE.

Obtuvo la beca de la Paz Tip O'Neill en la INCORE –Iniciativa para la Resolución de Conflictos y Etnicidad– en Derry, Irlanda del Norte y en 2004 recibió el Premio Linguapax como reconocimiento a su trabajo en el ámbito de la diversidad lingüística y la educación multilingüe.

Es Asociado de Investigación Senior (No-Residente) en el Centro Europeo de Estudios sobre las Minorías (ECMI) en Flensburg, Alemania, en el comité consultivo de numerosos centros de investigación y revistas de todo el mundo.

Ha publicado cinco libros y más de sesenta artículos e informes científicos. Sus principales publicaciones incluyen una serie de dos volúmenes sobre los documentos de derechos humanos relativos a Asia, una serie de informes para Minority Rights International sobre las minorías del Sudeste Asiático, Asia Central y el Este de Asia, así como un informe de la UNESCO sobre los derechos de los trabajadores migrantes. En la actualidad, está trabajando en un nuevo libro sobre los derechos lingüísticos y en una serie de libros sobre los conflictos étnicos e internos en el mundo. Sus trabajos han sido publicados en veintitrés idiomas.

Sinópsis

La autonomía y la autodeterminación son principios que evolucionan dentro del marco internacional de los derechos humanos. Los grupos que pueden reclamarlas, así como el verdadero contenido y alcance de estos principios siguen siendo, desde un punto de vista legal internacional, temas controvertidos que generan debate. Cada vez está más claro que la autonomía y la autodeterminación son a menudo exigidas por minorías, pueblos indígenas y otros grupos del mundo entero, como una protección indispensable frente a la «tiranía de la mayoría» y la privación de derechos humanos. También han desempeñado un papel esencial para poner fin o, al menos, suavizar numerosos conflictos étnicos por todo el planeta.

En esta presentación se estudiarán las numerosas razones por las que la autonomía y la autodeterminación son deseables y eficaces, y explicaré cómo interactúan con el creciente consenso de que los valores democráticos tienen que englobar la diversidad humana y tenerla en cuenta, siempre que sea razonablemente posible. Dentro de este fenómeno se incluyen cuestiones como la no-discriminación, el idioma, la cultura y la religión de las minorías, los pueblos indígenas y otros grupos, así como su participación real en la vida pública.

Al mismo tiempo, el impacto de la legislación internacional sobre derechos humanos –como una restricción de la «tiranía de la mayoría»– está siendo interpretado para reclamar que la «voluntad del pueblo» tiene que ser algo más que la voluntad de un segmento de la población –generalmente la mayoría–. Probablemente, habrá que tener en cuenta los intereses y aspiraciones de otros segmentos de la población, utilizando modelos de democracia más inclusivos y directos.

Autonomía y autodeterminación como soluciones pacíficas en un marco democrático

Actualmente la mayoría de los conflictos son conflictos internos dentro de los estados, generalmente relativos a colectivos étnicos o minoritarios que reivindican ser víctimas de injusticias por parte del Gobierno.

Se ubican entre los conflictos más serios, costosos y espantosos en términos humanos: algunos estudios indican que desde el final de la II Guerra Mundial unos 17 millones de personas han muerto en conflictos internos y menos de 4 millones en guerras entre países. Desde 1945 han estallado en torno a 125 guerras internas y sólo unas 25 guerras convencionales.

Los desafíos a los que nos enfrentamos en términos de paz y estabilidad está muy claros: generalmente son desafíos ligados a las injusticias sobre minorías y colectivos étnicos de todas partes del mundo, no sólo Asia, África o Latinoamérica. También los hay aquí, en Europa, en Kosovo, en Georgia, en Chipre, en Rusia, etc.

Si bien esto es cierto, tampoco constituye nada nuevo, como podemos comprobar si retrocedemos en el curso de la historia:

> Y los gileaditas arrebataron los vados del Jordán de manos de los efraimitas, y cuando alguno de los efraimitas que había escapado les pedía permiso para cruzar, los hombres de Gilead preguntaban: «¿Eres un efraimita?» y si aquel decía que no, le pedían que dijera «Shibboleth», pero como los efraimitas solo podían decir «Sibboleth» ya que les resultaba imposible pronunciarlo de otra manera, lo agarraban y lo mataban allí mismo, junto a los vados del Jordán: tantos como cuarenta y dos mil efraimitas murieron de esa manera.

Esta historia de Jueces del Antiguo Testamento o Shoftim en Hebreo se remonta a hace más de 3.000 años. Quizá sea el primer conflicto étnico en la historia humana y se recuerda por la matanza de efraimitas fugitivos, a quienes se identificaba por su acento; una diferencia lingüística o étnica.

Actualmente ocurre lo mismo, porque la mayoría de los conflictos son conflictos por agravios y a menudo agravios de corte lingüístico, debidos a discriminación real o percibida y a la negativa a integrar a las minorías, como sucedió en el caso de Bangladesh. Deseo mencionarles el caso de Bangladesh porque 2008 es el Año Internacional de las Lenguas de las Naciones Unidas. Quizá sepan, o no, que hace unos meses, el 21 de febrero, se celebró el Día Internacional de la Lengua Materna. Lo que quizá sea menos conocida es la conexión entre este conflicto étnico y la negativa o incapacidad de un Estado a reparar los agravios sobre las minorías e integrar sus diferencias lingüísticas, culturales o religiosas.

Dicha incapacidad o negativa acarrearon directamente la secesión de Bangladesh. La mayoría de las personas no comprende que fue la negativa del gobierno paquistaní a reconocer los derechos legítimos de la población bengalí de Pakistán oriental la que llevó a las manifestaciones, represión, guerra y, finalmente, la independencia de dicha provincia en 1971.

Tras la independencia, Pakistán se segregó, como sabrán, de la India en 1947. El 98% de la población de Pakistán oriental hablaba Bangla y representaban casi la mitad de la población total paquistaní, aunque el ejército, la policía y la Administración pública estaban dominadas por paquistaníes occidentales, a pesar de que los bengalíes constituían en realidad la mayoría étnica.

Los problemas comenzaron en 1951-52 cuando el Gobierno paquistaní declaró que el «Urdu, y sólo el Urdu» sería la lengua oficial y nacional. Para la población banglaparlante de Pakistán oriental, cuya mayoría apenas sabía Urdu, dicha política supondría no sólo una gran desventaja sino casi su exclusión absoluta de distintos ámbitos de la Administración pública, debido a que carecían de competencia suficiente en Urdu.

El intento de instituir el Urdu como la única lengua oficial para todo Pakistán, oriental y occidental, provocó los primeros disturbios en Dhaka, disturbios que se convirtieron en símbolo e icono para el movimiento independentista emergente: el 21 de febrero de 1952 el ejército paquistaní mató a 12 estudiantes que protestaban contra la política lingüística. Este suceso impulsó la emergencia del espíritu y la resistencia del pueblo bengalí y fue objeto de un monumento, Shaheed Minar o Monumento de los Mártires, erigido junto a la Escuela de Medicina de Dhaka, en el lugar donde fallecieron. También es conocido como el Monumento a la Lengua.

En la actualidad nosotros, el mundo, celebra el Día Internacional de las Lenguas el 21 de febrero, y su origen está en un conflicto étnico, un conflicto vinculado a los agravios sufridos por una minoría significativa: en lugar de intentar solucionar y asimilar dichos agravios de forma pacífica y democrática, el Estado de Pakistán intentó negar, rechazar e incluso aplastar sus reivindicaciones.

Este ejemplo ilustra, de forma sencilla pero suficientemente clara, por qué los conflictos étnicos son la forma de conflicto predominante en el mundo y por qué a menudo se conciben distintas formas de autonomía y autodeterminación como el medio más eficaz para alcanzar una solución pacífica al conflicto.

La mayoría de los conflictos étnicos no surgen como demanda de soberanía territorial o independencia. El argumento de que los conflictos intraestatales siempre acarrean una amenaza separatista contra la unidad del Estado es una quimera, *une chimère*, una ilusión.

Hace unos años hice un estudio sobre unos 30 conflictos de todo el mundo y casi ningunos de ellos incluía –al menos en las fases iniciales– una amenaza separatista manifiesta:

> Chad; República Democrática del Congo (Banyamulenge); Chipre; Etiopía (Eritrea); Francia (Nueva Caledonia); India (Nagaland); Indonesia (Aceh); Indonesia (Timor oriental); Indonesia (Kalimantan); Indonesia (Papua occidental); Irak (Kurdos, chiíes); Israel (Palestina); Italia (Tirol del Sur); Líbano (musulmanes); Macedonia (albaneses); México (Chiapas); Moldavia (Transdniestr); Marruecos (Sahara occidental); Myanmar (Karen, etc.); Níger (tuaregs); Pakistán (Pakistán oriental/Bangladesh); Filipinas (Moros); Rodesia; Sudáfrica (durante el régimen de Apartheid); Sri Lanka (tamiles); Sudán (Sur); Turquía (Kurdos); Reino Unido (Irlanda del Norte); Yugoslavia (Kosovo).
>
> Fernand De Varennes, «Recurrent Challenges to the Implementation of Intrastate Peace Agreements: The Resistance of State Authorities», *Implementing Negotiated Agreements: The Real Challenge to Intrastate Peace*, Kreddha and Cambridge University Press, pp. 35-49.

Generalmente el movimiento hacia el separatismo constituyó un proceso gradual que comenzó a aparecer tras el fracaso de intentos, a cargo de una minoría o colectivo étnico, por mantener u obtener bien autonomía, garantías de los derechos de la minoría o protecciones legales en el seno de una Constitución estatal o bien determinada forma de distribución equitativa de los bienes públicos y económicos.

Algunos de los conflictos anteriores en los que desde el comienzo había una fuerte dimensión separatista fueron aquellos en los que se negaba el derecho de autodeterminación tal y como lo reconoce la legislación internacional; los casos de Palestina, Eritrea, Papua occidental, Timor oriental y Sáhara occidental.

En otras palabras, parece que la gran mayoría de los conflictos no acarreaban antagonismo u oposición innatos al Gobierno nacional sino demandas, a cargo de ciertos colectivos, de «mejoras» en las estructuras e instituciones estatales.

En la mayor parte de los países lacrados con un conflicto intraestatal lo que hay es un «problema de minorías» y no un problema de mayorías o, mejor dicho, el rechazo de las autoridades estatales a acatar los principios fundamentales de los derechos humanos y de las minorías. Pero la existencia de colectivos minoritarios o étnicos no

es causa segura de la irrupción de un conflicto. La presencia de una minoría religiosa, lingüística o étnica en un Estado no constituye, de por sí, una fuente natural de conflicto. En realidad, cuando uno analiza la diversidad humana en términos de pluralidad lingüística, religiosa y cultural lo realmente extraordinario es que, a pesar de los quizá cientos de miles de combinaciones minoritarias o colectivas existentes en todo el mundo, haya de hecho tan pocos conflictos intraestatales violentos.

Para que un segmento o grupo minoritario –sean los católicos en Irlanda del Norte, turcos en Chipre, musulmanes en Filipinas, albaneses en Macedonia o Yugoslavia y kurdos en Turquía– se levante en armas o utilice la violencia contra el Estado, generalmente deben darse una serie de condiciones relativamente únicas dada la escasa presencia de conflictos en la actualidad en proporción al número de minorías u otros colectivos en todo el mundo.

> El Estado es más que un registro pasivo de preferencias ciudadanas y el liderazgo y la iniciativa estatal son fundamentales en la deliberación política [...]. En este punto encontramos otra paradoja: el Estado es el árbitro y agente de la diferencia cultural pero es poco probable que sea neutral en la cuestión étnica. Los estados, en la distribución del poder en sus estructuras, reflejan inevitablemente los grupos dominantes en la sociedad civil –por clase e intereses, así como por naturaleza étnica–. […] Muchos estados visten su personalidad nacional con los atributos culturales de la comunidad étnica predominante […].

Democracias o no, los estados que son objeto de conflictos internos tienden, en un largo plazo de tiempo, a diversas causas de tensión similares. Las causas-núcleos de tensión más comunes en los conflictos intraestatales referidos son, en orden decreciente:

1. Expropiación discriminatoria o anulación de derechos de propiedad sobre tierra ancestral, generalmente en combinación con programas transmigratorios que buscan perjudicar a la minoría involucrada en el conflicto –Chad, Francia, India, Indonesia, Irak, Israel, Italia, México, Marruecos, Myanmar, Níger, Filipinas, Rodesia, Sudáfrica, Sri Lanka, Sudán, Turquía–.

2. Discriminación en el acceso a distintas categorías de empleo y otras oportunidades, generalmente ligada a políticas lingüísticas que perjudican o excluyen injustificadamente a la minoría lingüística del conflicto –Etiopía, Francia, India, Indonesia, Irak, Italia, Macedonia, México, Moldavia, Myanmar, Níger, Pakistán, Filipinas, Rodesia, Sudáfrica, España, Sri Lanka, Sudán, Turquía, Yugoslavia–.

3. Discriminación en términos del ejercicio del derecho a votar o del derecho a participar en la vida pública –Chad, Congo, Indonesia, Irak, Israel, Líbano, Níger, Rodesia, Sudáfrica, Sudán, Reino Unido–.

4. Erosión o eliminación de acuerdos autonómicos existentes anteriormente –Chipre, Eritrea, India, Indonesia, Irak, Myanmar, Filipinas, España, Sudán, Yugoslavia–, o rechazo de la autodeterminación –Eritrea, Indonesia, Israel, Marruecos–.

Las tensiones comunes recién mencionadas parecen constituir las raíces profundas de las que surgirán los conflictos intraestatales, como si fueran el caldo de cultivo para la aparición subsiguiente de agentes políticos en ambos lados de la fractura étnica y para el aumento de la desconfianza y la polarización.

En muchos casos factores como las prácticas discriminatorias a cargo de las autoridades estatales aparecieron en las fases iniciales de las tensiones. En la mayoría, los gobiernos intentaron afrontar las raíces del conflicto en fases posteriores del mismo; desgraciadamente, una vez el conflicto ha iniciado el camino de la violencia la reparación de los agravios iniciales no suelen ser suficientes para detener la violencia.

En los treinta conflictos intraestatales estudiados, en la mayoría de aquellos casos en que el conflicto ha acabado o se ha reducido drásticamente se produjo un acuerdo de reparto de poder que preveía autonomía –Francia, India, Indonesia, Italia, México, España, Sudán, Reino Unido–, independencia absoluta –Eritrea, Timor oriental, Pakistán (Bangladesh)– o incluso separación de facto –Chipre, Moldavia, Yugoslavia–.

Dicho de otro modo, la opción de cierta forma de autonomía es la estrategia más utilizada para resolver conflictos. Hay muchas razones y factores que pueden explicarlo, tal y como otros ponentes han explicado ya ayer y hoy: yo quisiera destacar uno especialmente relevante.

Parece que los acuerdos sobre autonomía encaran la asimetría de poder entre el grupo dominante y el grupo étnico o minoritario en conflicto, su infra-representación y debilidad en términos de participación en la vida política y pública y su vulnerabilidad ante prácticas discriminatorias y exclusión de la participación efectiva en la vida pública.

La autonomía es una fórmula privilegiada para la resolución de este tipo de conflictos porque constituye una fórmula de reparto de poder que, de hecho, otorga a determinado colectivo una forma de control estructural y político que le podría proteger contra las prácticas, a menudo discriminatorias, de las autoridades estatales –o al menos de ese tipo de amenazas–, sean reales o potenciales. Ésa es la conclusión evidente que se puede sacar de los 30 casos estudiados.

Esta conclusión, por cierto, parece gozar de un reconocimiento creciente en el contexto europeo, desde la Organización para la Seguridad y la Cooperación Europea al Consejo de Europa y la Unión Europea, ya que distintas declaraciones e intervenciones formales parecen poner de manifiesto que la autonomía es una estrategia preferente para la resolución de conflictos étnicos:

- Acuerdo de Dayton sobre Bosnia-Herzegovina.
- Propuestas Rambouillet para Kosovo.
- 1993 Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa propuso un Protocolo para la Convención Europea de Protección de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales en torno a los derechos de las minorías nacionales, con un derecho evidente a la autonomía en el artículo 11 –aunque rechazado por los Jefes de Estado y de Gobierno del Consejo de Europa–.
- Recomendaciones Lund sobre participación efectiva de las minorías nacionales en la vida pública, preparadas para el Alto Comisionado de la OSCE para las Minorías Nacionales, presentan claramente formas de autonomía como el medio deseado e incluso necesario para garantizar la participación efectiva de las minorías en el seno de un marco democrático.
- Artículo 35 de la Declaración de Copenhague sobre la Dimensión Humana de la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación en Europa (CSCE) –«administración local o autonómica adecuada como uno de los medios posibles» para el fomento de la «identidad étnica, cultural, lingüística y religiosa de ciertas minorías»–.
- Declaración de la Comunidad Europea sobre las Directrices sobre Reconocimiento de los Nuevos Estados de Europa Oriental y la Unión Soviética –16 de diciembre de 1991–, estableció la conformidad con la Declaración de Copenhague como condición previa para el reconocimiento de los nuevos estados europeos.
- Declaración, de 2007, de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

La división o distinción entre autonomía y autodeterminación es complicada, controvertida y, a mi entender, actualmente aún se encuentra en proceso de transformación en el derecho internacional. Sin embargo, lo que está claro es que la mayor fuente de autonomía es la autodeterminación.

Hace muchos años la Asamblea General de la ONU pareció concluir que la autonomía es una manifestación de la autodeterminación. No hay duda que tanto la ONU como otros estados, con su involucración en la resolución de conflictos internacionales, han contribuido al desarrollo del concepto de autodeterminación como originadora de autonomía en circunstancias adecuadas, como en Sudán, Sri Lanka, etc.

Tampoco es que se trate de un fenómeno nuevo, pero sí que se ha hecho más visible y preponderante. Remontándonos hasta los Tratados sobre Minorías del período de la Liga de las Naciones posterior a la I Guerra Mundial, algunos de los tratados reconocían el derecho a la autonomía o, parafraseando la literatura

de la época, derecho al autogobierno, como fue el caso de Rutenia en Checoslovaquia, los sajones en Transilvania, los Szekelers en Rumania y los valacos en Pindus, Grecia.

Pero lo que quizá no se comprende o ignora es que aquí, en Europa, es donde contamos con uno de los pocos casos en que la cuestión ha sido analizada tanto política como legalmente en el ámbito internacional, un conflicto que engloba un pequeño grupo de islas entre Finlandia y Suecia, las Islas Aland. He aquí su historia:

Aland pertenece a Finlandia desde 1921 pero su población es fundamentalmente suecoparlante. Goza de un gran nivel de autonomía regional, tiene su propia bandera, su propio franqueo, línea aérea, policía y controla el derecho de foráneos a adquirir terreno en las islas. También está desmilitarizada y su población no puede ser llamada al servicio militar. Dicho acuerdo ha funcionado bastante bien, a pesar del potencial para un conflicto violento sobre su status a comienzos del siglo XX.

Tras 1917 los residentes de las islas querían incorporarse a Suecia. Hubo una petición de Secesión de Finlandia que –aparentemente– fue firmada por el 96,3% de la población adulta nativa de Aland. La disputa sobre las islas llegó a la Liga de las Naciones, que decidió que las Islas Aland deberían constituir un territorio autónomo mientras Finlandia conservaría la soberanía última. Obligada por un tratado internacional, Finlandia debía garantizar a la población de las islas Aland el derecho a mantener su lengua, cultura y tradiciones locales.

Las menciono porque la experiencia de Aland ha sido un modelo que ha funcionado correctamente y ha inspirado muchos otros casos como la autonomía de Groenlandia y las Islas Feroe bajo soberanía danesa. Otros ejemplos de autonomía regional incluyen la provincia italiana de Bozen-Bolzano para la protección de los derechos culturales y políticos de su población germanoparlante mayoritaria, también como respuesta a un conflicto emergente, las dos regiones autónomas de la costa atlántica de Nicaragua para la protección de sus pueblos indígenas, Bougainville en Papua Nueva Guinea, etc.

Existe la percepción creciente de que, si bien no es la panacea, la autonomía constituye una estrategia eficaz y atractiva:

> Los acuerdos autonómicos también contribuyen al constitucionalismo, ya que reparten el poder. Las garantías para la autonomía y los procesos para hacerla cumplir subrayan el papel de la ley y la función de las instituciones independientes. La aplicación de los acuerdos, sobre todo aquellas partes que regulan la relación entre el centro y la región, dependiente de debates, respeto mutuo y compromiso, contribuyen a menudo a reforzar dichas cualidades. Contribuyen a romper la hegemonía del grupo dominante y dotan a la minoría de cierta influencia sobre el centro, dependiendo de los acuerdos institucionales firmados, y la integran en el Estado.

La dificultad no radica en decir que la autonomía puede ser útil: la pregunta del millón es precisamente a qué nos referimos cuando hablamos de autonomía, y por extensión de autodeterminación. La autonomía, por supuesto, engloba una amplia gama de acuerdos en torno a estructura y poder.

Pero quizá deberíamos decirlo de otro modo: autonomía puede significar muchas cosas, pero lo que está cada vez más claro es que la fórmula de reparto de poder debe ser adecuada a las circunstancias para que las posibilidades de que funcione sean mayores. Aunque en la mayoría de los conflictos se consigue mediante negociaciones entre las dos facciones beligerantes, a menudo con algún tipo de ayuda internacional o externa, existe la firme creencia de que en situaciones no conflictivas habría que lograrlo mediante un proceso de consulta libre e informado.

Dicho enfoque es evidente en la exposición anterior de Yash Ghai, pero cabe destacar también que, de hecho, podría ser necesario como parte del marco democrático. Otros colegas canadienses analizarán en detalle el significado de la opinión del Tribunal Supremo canadiense con respecto al derecho de secesión de Québec pero uno de los puntos principales a tener en consideración, a mi entender, es que –independientemente de si la población de Québec tiene o no, de conformidad con la legislación internacional, el derecho a secesionarse–, existe la obligación de consultar y respetar a su población:

Consulta Re *Secesión de Québec*, [1998] 2 S.C.R. 217:

> 87. Aunque la constitución no recoge *per se* la utilización de un proceso de referendo y los resultados de un referendo no tienen efecto legal ni directo en nuestro marco constitucional, no hay duda de que un referendo puede ofrecer un método democrático para pulsar la opinión del electorado, en un momento determinado, sobre cuestiones políticas de gran relevancia. El principio democrático identificado con anterioridad exigiría que se otorgara un peso considerable a la expresión clara, por parte de la población de Québec, de su deseo de secesionarse de Canadá, a pesar de que un referendo, per se y sin más, no tenga efecto legal directo y no pueda acarrear la secesión unilateral. Nuestras instituciones políticas se basan en principios democráticos y, por ende, la expresión del deseo democrático del pueblo de una provincia tiene su peso ya que otorgaría legitimidad a los esfuerzos del Gobierno de Québec por iniciar el proceso de enmienda de la Constitución con el objeto de secesionarse de forma constitucional. En este contexto, nos referimos a una mayoría «clara» como evaluación cualitativa. El resultado del referendo debe ser considerado como expresión del deseo democrático, debe estar libre de toda ambigüedad en términos de la cuestión planteada y en términos del apoyo obtenido.
>
> 88. El principio del federalismo, en conjunción con el principio democrático, dicta que el repudio claro del orden constitucional existente y la expresión clara del deseo de secesionarse por parte de la población de una provincia acarrearía la obligación recíproca de todas las partes de la Confederación a negociar cambios constitucionales que respondan a dicho deseo.

Cito gran parte de la Consulta del Tribunal Supremo porque establece, sin lugar a duda alguna, que es apropiado –y yo añadiría que incluso necesario– permitir a la población de Québec ser consultada a través de un referendo, como parte de una democracia, para conocer la voluntad de la población. No importa que el referendo no otorgue el derecho a secesionarse o a cambiar la estructura política del Estado. Es un método para consultar a la población, y un método que es necesario tener como parte del paquete de diálogos, procesos y debates que debe regir en una democracia.

¿Recuerdan el ejemplo de las Islas Aland y su alto nivel de autonomía? Bien, fue precedido por una campaña de firmas en la que la amplia mayoría de la población expresó que quería incorporarse a Suecia, en el año 1917.

La población quería un plebiscito sobre la incorporación a Suecia pero Finlandia se opuso, mientras Suecia arguyó por el contrario que el deseo de los isleños era legítimo y que había un derecho a la expresión pública reconocido universalmente.

En 1921 una Comisión de Expertos estudió la cuestión con mucha más profundidad que la Comisión de Juristas inicial e indicaron que si bien no había derecho a un plebiscito al objeto de obtener la independencia, si los isleños no lograban un alto nivel de autonomía que garantizase la conservación de su lengua y cultura, en ese caso podría celebrarse un plebiscito que condujera a la independencia si ése era el deseo de la población local.

Las negociaciones dieron como fruto una estructura autónoma muy firme, que se ha mantenido perfectamente en los últimos casi 100 años.

En Irlanda del Norte, los gobiernos irlandés y británico firmaron un acuerdo fijado como anexo al *Acuerdo de Viernes Santo de 1998*, que confirma que es legítimo permitir a la población de Irlanda del Norte decidir libremente su status político.

> Artículo 1
>
> Los dos gobiernos:
>
> (i) reconocen la legitimidad de toda opción, elegida libremente por una mayoría del pueblo de Irlanda del Norte, con respecto a su status, bien deseen continuar apoyando la Unión con Gran Bretaña o bien una Irlanda unida soberana;

(ii) reconocen que corresponde únicamente al pueblo de la isla de Irlanda, mediante acuerdo mutuo de ambas partes y sin impedimentos externos, ejercer su derecho de autodeterminación sobre la base de un consentimiento otorgado libre y simultáneamente, Norte y Sur, a la implantación de una Irlanda unida si fuera ése su deseo, aceptando que tal derecho debe ser logrado y ejercido con y sujeto al consentimiento por parte de una mayoría de la población de Irlanda del Norte;

Québec, Aland e Irlanda del Norte; tengan o no derecho a la autodeterminación en virtud de la legislación internacional, parece que como mínimo hubiera, en términos políticos, la obligación de permitir a las regiones con una minoría o colectivo étnico concentrado y como parte de la búsqueda de soluciones pacíficas en un marco democrático, que decidan el status de autonomía o autodeterminación adecuado que se ajustara a las circunstancias particulares de cada caso.

Citando de nuevo las Recomendaciones Lund, se trata de la necesidad de integrar la diversidad. Las Recomendaciones se inician en la asunción de que:

> la participación efectiva de las minorías nacionales en la vida pública es componente fundamental de una sociedad pacífica y democrática. La experiencia en Europa y en cualquier otro sitio ha demostrado que para promover dicha participación los gobiernos a menudo necesitan implantar acuerdos específicos para las minorías nacionales.

Hemos avanzado, y continuamos avanzando, alejándonos de lo que Alexis de Tocqueville describió como la tiranía de la mayoría. Actualmente la democracia está ligada a la tolerancia, al respeto a la diversidad y a la inclusión social, no a la asimilación o la integración que no sea voluntaria. Las soluciones pacíficas en el seno de un marco democrático exigen legislación y estructuras que ofrezcan herramientas para la protección y promoción de las minorías y pueblos indígenas y para su participación efectiva en la vida del Estado.

Uno de los mejores modos de facilitar la inclusión de las minorías en el Estado y de permitir a las mismas mantener su identidad y características es definir, en diálogo con las minorías, qué estructuras específicas se adecuan mejor a ellas y a su situación en el Estado:

> Las autoridades gubernamentales y las minorías deberían llevar a cabo un proceso de consulta inclusivo, transparente y responsable con el objeto de mantener un clima de confianza.
>
> Recomendaciones Lund, punto 5.

Yo sugeriría que ese hecho incluye la capacidad para ser consultado libremente en cuestiones como un plebiscito: como parte de lo que debe ser un proceso de debate abierto y democrático, diálogo y negociaciones mediante las que se pueda alcanzar un equilibrio apropiado.

Le llamemos autonomía, autodeterminación, autogobierno, poderes transferidos, región autónoma o territorio especial, existe un movimiento hacia la descentralización, hacia la creación de una Europa de las regiones, el cual, a través de la creación de territorios políticos autónomos resulta a menudo en mayores oportunidades para las minorías, no sólo para sobrevivir sino también para prosperar como parte integral del Estado.

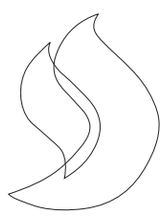
Eso demuestra, en mi humilde opinión, que aunque la legislación internacional no reconoce, expresamente, el derecho a la autonomía, existe la tendencia de reconocerlo en cierta forma, quizá al amparo de un concepto más amplio de la autodeterminación interna.

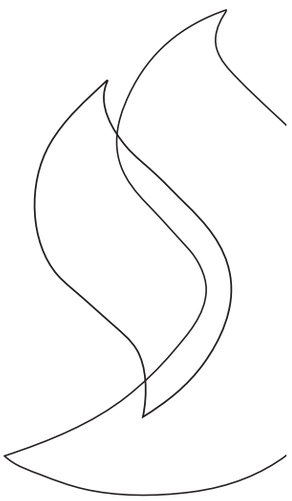
También existe la necesidad de desarrollarlo. No es sólo algo que funciona bien –Aland, Bolzano-Bozen, Suiza, India y muchos, muchos otros lo demuestran– sino que es deseable, y en mi opinión incluso necesario, para compensar ciertas deficiencias de los sistemas políticos que tienden a ahogar las voces e identidades de las minorías y las poblaciones indígenas en el océano de la mayoría.

La autonomía –y las consultas y la libre expresión del deseo de las poblaciones involucradas– son desarrollos que subrayan cuán fundamental es, para la democracia, el principio de que los estados deben

respetar y proteger la diversidad. Y dicho principio va más allá de la mera tolerancia –engloba también inclusión y acomodación, en la medida razonablemente posible– a cargo del Estado.

Implica la comprensión y aplicación del pluralismo y el reconocimiento e inclusión de las preferencias lingüísticas y culturales, en lugar de ignorarlas o incluso reprimirlas. Una de las estrategias que ha sido, es y debe seguir siendo priorizada es el uso de formas adecuadas de autonomía y autodeterminación al objeto de hacer todo esto posible. Dichos principios son los nuevos pilares edificadores de la nueva Europa, los pilares edificadores de las sociedades democráticas basadas en la tolerancia, el respeto a la diversidad y los derechos humanos, principios con los que podemos dar soluciones pacíficas a las tensiones y desafíos a los que se enfrentan los Estados en todo el mundo.





Diversidad nacional y derecho a la autodeterminación. Algunas reflexiones de derecho constitucional

Sra. Eugenie Brouillet
Universidad de Laval. Quebec. Canadá

Currículum

Eugénie Brouillet es abogada y profesora de Derecho Constitucional en la Facultad de Derecho de la Universidad Laval.

Sus ámbitos de investigación son el Derecho Constitucional y, en particular, el federalismo canadiense y comparado en un contexto plurinacional, así como la protección de los derechos y libertades de la persona.

Es Codirectora del eje de investigación Derecho, instituciones y ordenación de las relaciones intercomunitarias del Centro de Investigación Interdisciplinario sobre la diversidad en Quebec (CRIDAQ) y vicepresidenta de la Asociación Quebequense de Derecho Constitucional (AQDC).

Es autora de *La négation de la nation. L'identité culturelle québécoise et le fédéralisme canadien* (Sillery, Septentrion, 2005), galardonada con el Premio Richard-Arès (2006) y el segundo premio de la Presidencia de la Asamblea Nacional (2006), y coautora del *Tratado Droit constitutionnel*. Ha publicado numerosos artículos, entre los cuales cabe destacar: «La evolución de las relaciones jurídicas entre Canadá y Quebec o la difícil cohabitación de dos lógicas nacionales», (2008) ISTOR, *Quebec: Una Historia de 400 años*, 2008, «Le principe fédératif et l'évolution récente de la jurisprudence de la Cour suprême du Canada» (*Revue belge de droit constitutionnel*, 2007; «The Federal Principle and the 2005 Balance of Powers in Canada» (*Supreme Court Law Review*, vol. 34, 2006), «Free Speech, Reputation and the Canadian Balance» (*New York Law School Law Review*, vol. 50, 2005-2006); «La dilution du principe fédératif et la jurisprudence de la Cour suprême du Canada» (*Les Cahiers de Droit*, 2004).

Sinópsis

La diversidad nacional que caracteriza a un gran número de estados modernos plantea la cuestión del reconocimiento institucional de los derechos colectivos en favor de las naciones que los constituyen.

Efectivamente, en la actualidad este reconocimiento aparece como una condición *sine qua non* de la legitimidad constitucional y de la estabilidad de los estados multinacionales. El derecho a la autodeterminación de las naciones, es decir, el derecho a crear, mantener, desarrollar y controlar sus propias instituciones, puede expresarse en un plano interno o externo, con respecto al Estado que las engloba.

En el primer caso, este derecho puede tomar forma mediante la adopción de una forma federativa de gobierno, a veces asimétrica, que permita a las naciones ejercer plena autonomía, es decir, gobernarse según sus propias normas según la regla de la mayoría, en lo referente a ciertos ámbitos de competencia legislativa. Frecuentemente, el federalismo constituye el modelo de organización estatal privilegiado en el contexto plurinacional infraestatal.

Un breve retrato crítico de la posición de Québec dentro de la federación canadiense nos permitirá ilustrar nuestros propósitos teóricos. En lo que respecta al derecho a la autodeterminación externa, es decir el derecho a la secesión, éste se abordará en una perspectiva político-jurídica. A este respecto, se prestará atención especialmente al marco establecido en la *Remisión relativa a la secesión de Québec*, tras el dictamen emitido en 1998 por el Tribunal supremo de Canadá.

Diversidad nacional y derecho a la autodeterminación. Algunas reflexiones de derecho constitucional

La diversidad nacional que caracteriza un gran número de Estados modernos plantea el tema del reconocimiento institucional de derechos colectivos en favor de las naciones que las constituyen. Este reconocimiento aparece hoy en día como una condición *sine qua non* de la legitimidad constitucional y de la estabilidad de los Estados multinacionales. En efecto, «in the experience of Western democracies, the best way to ensure the loyalty of national minorities has been to accept, not attack, their sense of distinct nationality[1]».

Existe una miríada de definiciones del concepto nación. La nación es un producto histórico: en ese sentido, se deriva de la civilización y no de la naturaleza. Conforma un cuerpo, debido a su historia, mediante la combinación de factores materiales –objetivos– y psicológicos –subjetivos– que hace que los individuos asuman su humanidad[2]. La nación es, por lo tanto, lo que nace de una vida colectiva. Proporciona un espacio político concreto que permite a un pueblo decidir su futuro en función de sus propias aspiraciones. El filósofo Daniel Jacques lo expresa de la siguiente manera: «[La nación] es la única figura de la comunidad que permite la creación de un espacio público estable y coherente, propicio a la integración de los ciudadanos. […] [Ella] nace de la confluencia de la demanda identitaria y de la necesidad política que representa la delimitación del espacio público[3]». La nación proporciona un marco que permite la expresión de la libertad de un pueblo, la expresión original de su identidad cultural. Asumimos la definición de la identidad nacional desarrollada por Montserrat Guibernau: «National identity is a collective sentiment based upon the belief of belonging to the same nation and of sharing most attributes that make it distinct from other nations. National identity is a modern phenomenon of a fluid nature. While consciousness of forming a nation may remain constant for long periods of time, the elements upon which such a feeling is based may vary[4]».

En la época moderna, los individuos definen su identidad refiriéndose, entre otras cosas, a la nación a la que pertenecen. Pretender formar una comunidad política constituye un proceso de emancipación de una nación: «Es para crear las instituciones apropiadas y garantizar el libre desarrollo de su carácter por lo que las naciones a aspirar a la autonomía política[5]». Tal y como señala, con toda la razón el profesor Kai Nielsen, ese deseo de autonomía política destinado a proteger y a promover la nación y que llamamos nacionalismo no conduce, sin embargo, necesariamente a la formación de un Estado soberano: puede adoptar la forma de una comunidad política. En otras palabras, puede conducir al reconocimiento del carácter plurinacional de un solo y mismo Estado, reconocimiento que permite a las naciones ubicadas en él dotarse de las herramientas necesarias para la protección y el desarrollo de sus intereses, tal y como ellas los conciben habida cuenta de su identidad cultural especifica[6]. El nacionalismo es, por lo tanto, el deseo de emancipación de un pueblo que se expresa a través de la reivindicación de una autonomía política.

El derecho a la autodeterminación de los pueblos es el derecho colectivo por excelencia, ya que tiene que ver con la integridad institucional del grupo. Este derecho no es otro que «el derecho de los pueblos a la libertad[7]», es decir, el derecho, a crear, mantener, desarrollar y controlar sus propias instituciones. Puede expresarse a niveles internos o externos del Estado en el que estén. En el primer caso, puede derivar en la adopción de una forma federativa de gobierno, en ocasiones asimétrica, que permita la plena autonomía de las naciones, es decir gobernarse siguiendo sus normas y según la regla de la mayoría, en algunos ámbitos de competencia legislativa. En la primera parte, abordaremos el federalismo como modelo de organización de estado que da respuesta a la situación plurinacional infraestatal. A continuación, nos referiremos al lugar de Quebec en la federación canadiense. En una segunda parte, estudiaremos el derecho a la autodeterminación externa, es decir el derecho a la secesión como *derecho de reparación* desde

una perspectiva jurídico-política. A este respecto, se prestará una atención especial al marco generado por el Tribunal Supremo de Canadá con el *Dictamen relativo a la secesión de Quebec* de 1998.

El federalismo como materialización del derecho a la autodeterminación interna

El derecho a la autodeterminación interna «es la capacidad que tiene un pueblo que se ubica dentro de un Estado, de contar con las instituciones que le caracterizan y de garantizar su desarrollo económico, social y cultural dentro del Estado al que pertenecen. Es también la capacidad de decidir su estatus político dentro del Estado englobante[8]». Para el filósofo Michel Seymour, se trata de un derecho primario, es decir de un derecho de todos los pueblos, y esto incluso en ausencia de injusticias[9]. Este derecho puede materializarse de distintas maneras. Mediante la instauración de una forma federativa de Gobierno (1). En algunos casos, como por ejemplo cuando el Estado englobante incluye una nación muy minoritaria, el derecho a la autodeterminación interna podrá solicitar el establecimiento *de jure* de normas diferenciadas de funcionamiento institucional que al constitucionalizarse otorgarían a la nación en cuestión un estatuto particular. Es lo que viene a llamarse el federalismo asimétrico (2).

El principio federativo y el federalismo asimétrico

El federalismo, que podemos asociar en filosofía política al personalismo comunitario[10], se basa en el reconocimiento de la diversidad de los grupos y de su legitimidad. Este principio de organización del Estado puede ser una respuesta política y jurídica al deseo de autonomía política de las naciones. Genera una estructura que puede no sólo acomodar las diferencias culturales, sino conseguir los instrumentos jurídicos necesarios para la expresión de las identidades nacionales enclavadas en una misma colectividad estatal[11].

El principio federativo busca conciliar, a niveles políticos y jurídicos, lo que hay de universal y particular en los seres humanos. Ahí es donde radica la esencial del federalismo: generar un sistema de gobernanza que pueda responder a las demandas de autonomía política que se derivan de la necesidad de arraigo del ser humano, conservando o acercando los centros de decisión de los grupos que comparten la misma identidad cultural. El federalismo permite de esta manera «rehabilitar las "comunidades de proximidad"[12]». Un grupo nacional minoritario concentrado territorialmente en una parte del territorio del Estado podrá ejercer una autonomía basada en el principio democrático y la decisión mayoritaria bajo el control político de una entidad federada[13]. El principio federativo permite, de esta manera, la integración de varias naciones bajo una misma entidad estatal, garantizando a cada una de ellas libertad e igualdad.

El federalismo resulta del encuentro de una doble voluntad: la de mantener unidad y diversidad a través de un proceso continuo de adaptación. Se trata de una forma de ordenación del poder del estado que busca un equilibrio entre los deseos particularistas y las tendencias comunitarias de los grupos presentes. Por ser todo equilibrio por definición inestable, el federalismo debe entenderse más como un proceso, es decir como un modelo en evolución y en continua adaptación que como un sistema de estado regulado por reglas inmutables[14]. En este sentido, el equilibrio es un ideal a alcanzar más que un criterio absoluto[15].

A pesar de la diversidad de formas de materialización del principio federativo, sigue siendo pertinente definir las características jurídicas esenciales del Estado federativo que le diferencian del Estado unitario descentralizado. En el plano jurídico, el principio federativo implica un reparto de la función legislativa entre dos órdenes de gobierno, autónomos o no, supeditados entre ellos[16] de una serie de materias reservadas exclusivamente a su poder legislativo; esta autonomía tiene que ser garantizada por una Constitución escrita supralegislativa, cuya interpretación y aplicación se confía a un árbitro judicial neutro[17].

El federalismo tiende, por lo tanto, a responder a las demandas de libertad de los grupos. Está basado en el reconocimiento de su diversidad y su legitimidad y, sobre todo, en el deseo de mantener y promover las particularidades culturales[18]. En este sentido, el federalismo va contra el principio de la igualdad política absoluta para todos los ciudadanos de un mismo Estado federativo[19].

En contexto federativo, la asimetría institucional o política pretende dotar a algunas entidades federadas de poderes, que, en el caso de otros organismos, son competencia del Parlamento central. Esta atribución diferenciada de poderes puede adoptar distintas formas. Aparecer en acuerdos administrativos

o estar recogida en la Constitución formal. Su perennidad es mucho más precaria en el primero de los casos que en el segundo. Esta asimetría puede igualmente derivar de una posible aplicación modulada de los derechos y libertades de la persona. Por ejemplo, puede adoptar la forma de una cláusula interpretativa que lleve a los tribunales a tener en cuenta, en su tarea de equilibrar entre los distintos derechos y libertades individuales y entre estas últimas y algunos intereses colectivos, la situación social específica del colectivo de la entidad federada en cuestión.

En un artículo muy interesante, Kenneth McRoberts compara la asimetría política con la asimetría identitaria. Esta última se da cuando una mayoría de los ciudadanos del Estado englobante «considera el régimen como un todo y adopta el discurso del Estado-nación[20]», mientras que una mayoría de ciudadanos de la nación minoritaria se identifica más con su Estado federado. En otras palabras, hay asimetría identitaria cuando dentro de un mismo Estado se opone nacionalismo mayoritario y minoritario. McRoberts pretende determinar si alguno de los conflictos derivados de la presencia en el Estado englobante de una asimetría a nivel identitario puede resolverse mediante la instauración de una asimetría política. Un análisis de las asimetrías de Canadá o de España le lleva a la conclusión de que «a nivel teórico, la asimetría tiene sentido para las federaciones que se constituyeron siguiendo unos fundamentos multinacionales, al ofrecer una manera original de llegar a fórmulas de compromiso con objeto de responder a las necesidades específicas y a las aspiraciones de las naciones minoritarias[21]». Alain-G. Gagnon va más lejos y afirma que «el federalismo multinacional exige la implantación de un modelo asimétrico de gobernanza que permita a las distintas comunidades brindar a sus ciudadanos la posibilidad de realizarse utilizando medios adaptados para enriquecer los contextos de elección de cada una de las grandes comunidades fundadoras[22]».

El federalismo canadiense y la autonomía de Quebec

En 1867, cuatro colonias britániconorteamericanas decidieron dotarse de una forma federativa de gobierno. Para Quebec, la adopción de un régimen federativo era una condición *sine qua non* de su adhesión al proyecto de unión. Cien años más tarde, este acuerdo federativo originario se vio formalmente modificado, sin el consentimiento de Quebec, mediante la incorporación a las disposiciones constitucionales existentes de la *Carta canadiense de derechos y libertades*[23].

En Canadá, la creación de la nación canadiense, como consecuencia de la adopción de un régimen federativo en 1867, se consideraba el medio que permitiría y rentabilizaría no sólo la supervivencia, sino el desarrollo de las identidades intraestatales[24]. La principal consideración de los quebequenses y de sus dirigentes políticos en cuanto al diseño constitucional propuesto se refería a la adopción del principio federativo como fundamento del nuevo sistema de gobierno. Dicho principio les garantizaba los poderes inscritos en la Constitución. El régimen federativo de 1867 pretendía dotar a Quebec de los poderes legislativos constitucionalizados que le permitieran ejercer una autonomía basada en el principio democrático y la decisión mayoritaria en materias relacionadas con su identidad diferenciada, uniéndose, para otros cometidos, con las otras colonias británicas de América del Norte en una estructura que diera nacimiento a una nacionalidad política común[25].

La adaptación o evolución de una constitución puede obtenerse mediante su modificación formal, siguiendo la voluntad deliberada del constituyente, o de manera informal, por la interpretación de los tribunales destinados a pronunciarse sobre el sentido de las disposiciones constitucionales. Al margen de la Constitución se llega a acuerdos administrativos intergubernamentales que vienen a regular las relaciones jurídicas entre el orden federal y el orden federado.

En la historia canadiense, los textos constitucionales[26] fueron muy poco modificados. Esto era atribuible, por una parte, a la rigidez de los principales procedimientos de modificación[27] y, por otra, a que los habitantes de Quebec y el resto de los canadienses no tenían la misma visión del futuro de la federación canadiense[28]. Los canadienses ingleses estaban a favor de una evolución centralizadora de la federación, y de la simetría en el plano de los poderes provinciales, mientras que los habitantes de Québec eran favorables a una mayor descentralización de poderes y a la instauración de un federalismo asimétrico[29]. En el marco del presente artículo, no abordaremos los tres modos de evolución de la federación canadiense, que ya tratamos en un artículo anterior[30], sino que nos centraremos en los efectos políticos y jurídicos de la modificación constitucional de 1982, que cuestionó la legitimidad misma de la Constitución canadiense en Quebec.

Entre las modificaciones formales introducidas en la Constitución canadiense desde sus orígenes, la que, sin comparación posible, marcó y marca significativa y profundamente el federalismo canadiense y la identidad de Quebec fue, incuestionablemente, la *Ley constitucional de 1982*. La aprobación de esta ley cambió radicalmente la naturaleza y el espíritu del acuerdo federativo originario de 1867 entre Quebec y las tres provincias fundadoras de la federación y esto, sin el consentimiento de Quebec. Esta reforma constitucional tuvo por efecto insertar en la Constitución canadiense una carta de los derechos y libertades de la persona que establecía la primacía de los derechos individuales sobre los derechos colectivos, y redefinir la identidad canadiense en torno al principio de multiculturalismo. Estos cambios, aunque no modificaban en sí el reparto de las competencias legislativas entre los dos niveles de gobierno, no estaba, sin embargo, exentos de incidencias centralizadoras nefastas para Quebec. He aquí un breve recorrido por el contexto político de la reforma constitucional.

De forma constante, especialmente a partir de 1960, todos los Gobiernos de Quebec, independientemente del partido político en el poder, denunciaron la tendencia centralizadora de la federación canadiense y reclamaron el respeto y la ampliación de las competencias legislativas exclusivas de Quebec encaminadas a hacer frente a las nuevas realidades del mundo contemporáneo[31]. Ante la constante negativa de las demás provincias canadienses, así como del Gobierno federal, a permitir que Quebec fuera una excepción a la tendencia centralizadora de la federación, respuesta que habría podido traducirse en un federalismo asimétrico, surge a principios de los años 60 un movimiento soberanista que no ha dejado de crecer[32]. En 1980, el Partido de Quebec, que llevaba cuatro años en el poder, convocó un referéndum sobre la negociación de la soberanía de Quebec que se acompañará de una asociación económica con Canadá. Aunque la población de Quebec se pronunció en una proporción de un 60% en contra de la propuesta del Gobierno, mantuvo en el poder al Partido de Quebec en las elecciones provinciales de 1981.

Consciente del peso de las fuerzas centrífugas de Quebec en la federación canadiense, y basándose en el rechazo de la opción soberanista de 1980, el primer ministro federal del momento, Pierre-Elliot Trudeau, impuso, a Quebec, con el acuerdo de las nueve provincias restantes, la *Ley constitucional de 1982* que buscaba frenar la identidad nacional de los quebequenses reforzando la unidad canadiense. De esta manera, el Gobierno federal cumplía la promesa hecha, durante la campaña del referéndum a los habitantes de Quebec a los que dijo que el rechazo de la soberanía llevaría a una reforma en profundidad del federalismo canadiense. Sin embargo, y al contrario de lo que esperaban los ciudadanos, esta reforma no dio satisfacción a ninguna de las reivindicaciones quebequenses, sino que por lo contrario, redujo los poderes de Quebec en ámbitos cruciales para su desarrollo como pueblo diferenciado[33].

La parte esencial de la reforma constitucional, que contemplaba la repatriación de la totalidad del poder constitutivo, una parte del cual seguía formalmente en manos del Parlamento británico, consistía en la introducción de una carta de los derechos y libertades de la persona en la Constitución canadiense. Ahora bien, tanto a nivel político, como a nivel jurídico, la introducción de la carta canadiense de los derechos y libertades sirve a fines centralizadores e integracionistas.

La inclusión de una carta de derechos y libertades de la persona en un texto constitucional pretende limitar la aplicación de la norma de la mayoría en nombre de los derechos y libertades individuales. Así pues, como escribía el profesor José Woehrling, «la protección constitucional de los derechos individuales es una limitación a la libertad colectiva de un grupo a autogobernarse». La herramienta de protección de estos derechos y libertades constituye en este sentido un «dispositivo antimayoría[34]». En un régimen federativo tal instrumento de protección limita la autonomía política de las minorías nacionales que controlan una entidad federada. Estas ven reducirse su poder político a favor de sus propias minorías, las cuales pueden, por otra parte, formar parte de la mayoría a nivel federal. Este es el caso de la minoría anglófona de Quebec.

Los derechos y libertades tienden, por naturaleza, hacía un determinado universalismo: generalmente, se supone que deben ser interpretados y aplicados de forma uniforme[35]. En un régimen federativo, esta exigencia de universalismo y de uniformidad asociada a la aplicación de los derechos y libertades fundamentales, debe conciliarse con la diversidad de regímenes jurídicos que implica la elección de tal sistema político y jurídico[36]. Las entidades federadas, al ejercer sus poderes legislativos, disfrutan en principio de

una entera autonomía para optar por las sociedades que consideren apropiadas. Así, la adopción de un enfoque uniforme en la aplicación de los derechos y libertados tiene como efecto limitar «[…] considerablemente el abanico de opciones políticas a disposición de los órganos democráticos de los distintos Estados miembros de la federación[37]».

Este efecto que uniformiza la constitucionalización de derechos y libertades puede verse acentuado cuando se centralizan los órganos judiciales encargados de sancionar. La introducción de una carta de derechos y libertades en la Constitución genera un importante transvase de poderes políticos hacía los tribunales. Ahora bien en Canadá, el poder judicial es la función del estado que peor refleja la naturaleza federativa del país. Un único escalafón de gobierno, el gobierno federal tiene la potestad de nombrar a los jueces de los tribunales superiores del país, incluidos los del Tribunal Supremo[38]. Este último es igualmente una institución federal tanto en cuanto a su organización, como en cuanto a su funcionamiento. Así pues, es el Tribunal Supremo quien, en última instancia, debe dirimir entre las opciones de sociedad que se derivan de la aplicación de los derechos y libertades superlegislativos, decisión que, en otros casos, estaría en manos de parlamentos federales o provinciales.

La inclusión en la Constitución de la *Carta canadiense de derechos y libertades*[39] no ha modificado el reparto de las competencias legislativas entre los dos órdenes de gobierno en favor del poder central[40], tal modificación constitucional no está exenta de incidencias centralizadoras[41]. Al contrario, es precisamente debido al potencial integrador de la Carta, que el gobierno federal hizo de la reforma constitucional de 1982 su piedra angular.

A nivel político, la inclusión de una carta de derechos y libertades en la Constitución canadiense perseguía aunar a todos los canadienses en torno a una única identidad que superara las fronteras provinciales o regionales[42]. Esta identidad canadiense se asentaría en los derechos y libertades que el conjunto de ciudadanos compartía. Es, por lo tanto, a un nivel simbólico que la Carta podría actuar como instrumento de unión[43]: expresaría la identidad canadiense reforzando la unidad nacional. El ideal de la Carta sería el de una sociedad más justa: una sociedad que reconoce los mismos derechos y libertades al conjunto de sus ciudadanos, independientemente de su cultura, lengua, provincia de residencia; una sociedad que rectificaría las desigualdades entre el francés y el inglés, de manera a que ambas comunidades lingüísticas puedan considerar Canadá, en su totalidad, como su país. Desde esta óptica, ningún ciudadano canadiense es especial, todos están en igualdad de condiciones y no forman más que un solo pueblo[44].

Como consecuencia, tampoco existe, en esta retórica de la igualdad formal, espacio para que Quebec cuente con un estatuto particular en la federación canadiense. Esto no se debe al concepto de igualdad en sí misma, sino a la noción de igualdad entendida como la implicación de una identidad de trato o una «identidad de derechos» empleando la expresión de André Burelle[45]. Así pues, al igual que en la búsqueda de una igualdad individual real o efectiva, más que formal o abstracta, la realización de una verdadera igualdad entre las colectividades nacionales requiere, a veces, de un tratamiento diferente. De hecho, el Tribunal Supremo de Canadá ha reconocido en numerosas decisiones que la igualdad, en materia individual, no implica necesariamente un tratamiento idéntico. Al contrario, puede resultar necesario un tratamiento diferente para promover la igualdad y, que al contario, un tratamiento idéntico puede generar graves desigualdades[46].

A nivel jurídico, la Carta pretendía brindar la primicia de la dimensión individual de los derechos de libertad, justicia e igualdad en su dimensión colectiva –social, económica o cultural[47]–. El hecho de primar los derechos individuales sobre los colectivos no plantea, en sí, ningún problema: permite, por el contrario, garantizar que las opciones políticas realizadas en aras del bien común no se realicen a cualquier precio. Sin embargo, una presencia demasiado absoluta puede tener efectos contrarios a los buscados. En efecto, el bien común, el bienestar colectivo sólo puede alcanzarse a un determinado precio para los individuos. Una presencia demasiado absoluta de derechos y libertades individuales privaría al Estado de su capacidad de intervención, ya que cada vez que el Estado interviene para garantizar el progreso social y cultural, el bienestar colectivo, ello genera una determinada limitación de los derechos individuales.

La concepción liberal de los derechos individuales por la que se opta en la Carta se resiste a tener en cuenta la existencia de diferencias entre las comunidades en la interpretación de derechos y libertades y

eso, aún y cuando la historia, la cultura y la geografía regulan un equilibrio entre la dimensión individual y colectiva de los derechos o, en otras palabras, entre los derechos individuales y el interés común.

Este deseo «excesivo» de unidad, entra en contradicción con los fundamentos mismos del régimen federativo, o sea con la búsqueda de equilibrio entre la unidad y la diversidad. La elección de un régimen federativo tiene precisamente por objeto permitir la doble lealtad de los ciudadanos: la que desarrollan con relación al conjunto de la federación, y la que conservan con respecto a la entidad federada. Aún reconociendo que una federación requiere de una identidad común y de valores comunes para subsistir, y que tales valores pueden recogerse en una carta de derechos y libertades, tal instrumento supralegislativo debe imperativamente buscar el mantenimiento y el desarrollo de las identidades particulares que en ella se dan, en caso contrario el principio federativo se vuelve teórico. Esta necesidad es aún más acuciante cuando la federación encierra, como es el caso en Canadá, una nación minoritaria cuya supervivencia y desarrollo depende de su capacidad a ejercer poderes legislativos, en otras palabras, sobre su capacidad a actuar a nivel mayoritario sobre materias íntimamente ligadas a su identidad cultural diferenciada.

Con todo, los valores que defiende la Carta canadiense, son los del respeto de la diversidad y la promoción de las diferencias[48]. Sin embargo, el tipo de diversidad que permite y valoriza la Carta no es de la misma naturaleza que el que promueve el principio federativo. En el primer caso, se trata de una diversidad «desterritorializada[49]», es decir una diversidad que se expresa a nivel de todo el territorio, sin tener en cuenta las fronteras provinciales. Mientras que la adopción de un régimen federativo, especialmente, en el caso canadiense, tiene por objeto y por efecto «territorializar» la diversidad cultural, permitiendo a comunidades nacionales infraestatales expresar su identidad cultural diferenciada, por medio de órganos políticos competentes en un territorio dado. De manera más precisa, la selección, en 1867, de un régimen federativo tenía por objeto permitir a la nación quebequesa ejercer poderes legislativos soberanos sobre el único territorio sobre el que podía actuar de forma mayoritaria habida cuenta de todas las cuestiones ligadas a su identidad cultural[50].

Fue en materia lingüística, conglomerado de la identidad nacional, donde los efectos de la Carta canadiense sobre la identidad cultural de Quebec se dejaron sentir más. En efecto, el Tribunal Supremo de Canadá, aplicando algunos de los derechos y libertades garantizados por la Carta canadiense, declaró inconstitucionales numerosas disposiciones de la *Carta de la lengua francesa*[51] pilar jurídico de la política lingüística de Quebec destinada a hacer del francés el idioma del Estado y de la Ley, así como el idioma normal y habitual en el trabajo, la enseñanza, las comunicaciones, el comercio y los negocios[52]. Se trata de disposiciones relativas al acceso a la escuela inglesa en Quebec[53], al idioma de los tablones de anuncios y a la publicidad comercial[54]. Estas decisiones judiciales limitaron la capacidad de legislar de Quebec al garantizar el desarrollo de la lengua francesa en un entorno lingüístico singularmente difícil[55].

Resumiendo, la modificación constitucional de 1982 tuvo por objeto, si no al menos por efecto, de descartar tanto a nivel político, como jurídico el tipo de diversidad que justificaba la adopción de un régimen federativo en Canadá y cuyo reconocimiento constituía la condición esencial para la adhesión de Quebec al pacto de 1867: la diversidad profunda y el pluralismo nacional. El régimen federativo canadiense que debía permitir la doble lealtad en los ciudadanos y favorecer la supervivencia y el desarrollo de la nación quebequesa en su seno, se convirtió en una federación mononacional que dejó para más tarde los derechos colectivos de sus distintos miembros. Esta reforma constitucional tuvo como efecto modificar el régimen originario en el sentido contrario a las constantes demandas de Quebec en materia constitucional[56]. ¿De qué vía de reconciliación nacional disponen ahora los canadienses?

Entre 1986 y 1992, se dieron dos intentos de modificación de la Constitución canadiense que acabaron en fracaso «[…] destinada, cada una de ellas –en todo o en parte– a retomar la relación entre Quebec y el Canadá inglés[57]». Aunque la *Ley constitucional de 1982* es de aplicación jurídica tanto en Quebec como en el resto de las provincias[58], adolece de un grave déficit de legitimidad política: y es que nunca fue acatada por Quebec, una de las provincias fundadoras de la federación y la cuna de la cultura francófona en América. Tal y como escriben los profesores José Woehrling y Jacques-Yvan Morin, esto «[…] plantea un problema político y supone una amenaza para la unidad del país[59]».

En mayo de 1986, el gobierno de Quebec formulaba cinco condiciones para acatar la Ley constitucional de 1982 que había sido adoptada, pese a la oposición unánime de los partidos políticos quebequenses

expresada mediante resolución en el Parlamento nacional. Una de estas condiciones pretendía la introducción en la Constitución canadiense de una cláusula interpretativa que reconociera la particularidad de Quebec dentro de Canadá[60]. Dichas condiciones eran una reducción considerable en las pretensiones constituciones tradicionales de Quebec[61]. En 1987, los diez primeros ministros provinciales y el primer ministro federal llegaban al acuerdo conocido bajo el nombre de «El Acuerdo del Lago Meech[62]», que pretendía dar satisfacción a las cinco condiciones de Quebec[63].

Para entrar en vigor el Acuerdo del Lago Meech debía ser ratificado por los parlamentos legislativos de todas las provincias y por el Parlamento federal en un plazo inferior a tres años. La falta de ratificación por parte de dos parlamentos legislativos provinciales, el de Terranova y Manitoba, hizo fracasar el intento de reforma constitucional.

En 1992, se dio un segundo intento de modificación formal de la Constitución: se trataba del Acuerdo de Charlottetown[64]. Por respeto a las cinco condiciones mínimas enunciadas por Quebec en el marco del Acuerdo de 1987, se diluyó el contenido de este nuevo acuerdo[65]. A pesar de ello fue rechazado, vía referéndum, por la mayoría de la población canadiense. Por la mayoría del electorado de las provincias anglófonas, porque reconocía el carácter diferenciado de Quebec, y por una mayoría de quebequenses porque representaba poco, si se comparaba con sus reivindicaciones constitucionales fundamentales.

Las conclusiones que se pueden sacar del fracaso de ambos intentos de modificación formal de la Constitución son de dos órdenes. Para empezar y a nivel procesal, es evidente que la Constitución canadiense está encerrada en una «camisa de fuerza[66]». En un segundo plano, detrás de las dificultades «procesales» relativas a la modificación formal de la Constitución canadiense se esconde un obstáculo de mayor calado y envergadura: la confrontación entre dos visiones, entre dos concepciones relacionadas con su futura evolución. De manera general, las provincias anglófonas consideran el principio de igualdad como un principio intocable, y por ello difícil de hacerlo conciliar con un concepto que gire en torno a un reconocimiento de Quebec como nación o de cualquier otro «estatuto particular» en su favor. Cualquier poder que se otorgue a Quebec deberá ser otorgado a todas las provincias.

El problema viene de que las provincias mayoritariamente anglófonas no desean modificaciones constitucionales que socaven de manera significativa los poderes del gobierno central. Sus reivindicaciones constitucionales pretenden aumentar su participación en ese nivel de decisión –por ejemplo, a través de un Senado reforzado–. El haber desarrollado una fuerte identidad canadiense común legítima, por su parte, el deseo de querer confiar al Parlamento federal poderes legislativos cada vez más importantes[67].

Quebec, por el contrario, busca desde hace varias décadas una descentralización de los poderes de la federación canadiense, al menos en su favor si las demás provincias no los quieren, con objeto de garantizar la perennidad de su identidad cultural diferenciada dentro de Canadá y en el plano internacional. Así, lo que sería teórica y prácticamente posible en el marco de un régimen federativo, es decir la práctica de un federalismo asimétrico –que reconociera los deseos opuestos de los canadienses ingleses y de los quebequenses que son los de una mayor centralización y de una mayor descentralización, oposición que, por otra parte, está presente en los fundamentos mismos de la adopción de un régimen federativo– choca con esta lógica abstracta de igualdad formal que defienden las provincias mayoritariamente anglófonas. Así, las posibilidades reales de llegar un día a enmiendas constitucionales susceptibles de restaurar un cierto equilibrio federativo en Canadá son escasas, debido, especialmente, a esta asimetría identitaria que marca la sociedad canadiense. Tal y como escribía Kenneth McRoberts: «Para la mayor parte de los anglófonos de hoy en día, Canadá es su nación y Ottawa la sede del Gobierno nacional, mientras que la mayoría de los francófonos, al menos en Quebec, han sustituido el concepto de nación *canadiense* por su compromiso con una nación explícitamente quebequesa representada por el gobierno de Quebec[68]».

Resumiendo, no existe, al menos por el momento, ninguna propuesta constitucional, ni por parte del Gobierno federal, ni por parte de los gobiernos provinciales destinada a reabrir el debate sobre el estatuto y los poderes constitucionales de Quebec. Las pocas iniciativas existentes relacionadas estos temas adolecen de una precariedad constitucional absoluta. La adopción en 2006 por parte de la Cámara de los Comunes –Cámara Baja federal– de una moción reconociendo la existencia de la nación de Quebec no constituye para los tribunales un incentivo a interpretar la Constitución canadiense teniendo en cuenta este hecho.

Una moción no produce ningún efecto jurídico fuera de la Cámara. Lo mismo sucede con la resolución adoptada por la Cámara de los Comunes en 1995 reconociendo la sociedad diferenciada de Quebec, y que no ha sido utilizada por lo tribunales La adopción de la Ley relativa a las modificaciones *constitucionales*[69], que otorga un derecho de veto a Quebec –como a las demás «regiones» canadienses– en cuanto a las modificaciones realizadas sobre las instituciones federales, puede ser libremente modificada por el Parlamento federal. Estas dos iniciativas no pueden percibirse como muestras de la voluntad política del Gobierno federal de reactivar seriamente las negociaciones constitucionales con Quebec.

A menos de un reconocimiento formal del carácter multinacional de la federación canadiense y la instauración de una asimetría institucional, un cierto número de quebequenses seguirá considerando la secesión como una vía potencial para la autodeterminación de Quebec.

El derecho a la autodeterminación externa: la secesión unilateral ¿derecho primario o derecho de reparación?

En primer lugar nos centraremos muy brevemente en el derecho a la secesión desde un punto de vista teórico, para a continuación referirnos a la decisión del más alto Tribunal: Dictamen relativo a la secesión de Quebec.

El derecho a la secesión unilateral

Desde una perspectiva jurídica, hay dos vías para la constitución de un nuevo Estado: éste puede nacer por filiación jurídica, es decir con el consentimiento del orden jurídico anterior, o, en ruptura con este orden, gracias al reconocimiento de la comunidad internacional. En el primero de los casos, puede tratarse de un derecho de secesión contemplado en el texto constitucional del orden jurídico anterior del que se prevalece la colectividad. Incluso en ausencia de tal derecho explicito, un Estado puede nacer por filiación jurídica como consecuencia de una negociación política entre los representantes del Estado englobante y los del colectivo deseoso de tal secesión. El segundo caso plantea un tema más controvertido, la posibilidad para un colectivo nacional de hacer una secesión de manera unilateral, es decir sin acuerdo del Estado englobante.

El derecho unilateral a la autodeterminación externa ha sido abordado por distintas escuelas filosóficas. Esencialmente podemos distinguir entre los defensores de un derecho primario a la secesión unilateral y los partidarios de un derecho unilateral a la secesión como derecho de reparación. Los primeros consideran que todos los pueblos tienen derecho a la secesión, independientemente de que hayan soportado injusticias o no, en la medida en que este derecho se basa en rasgos específicos –por ejemplo, la lengua, la cultura, la historia– o en una voluntad democráticamente expresada[70]. Como escribe el filósofo Kai Nielson: «The option for secession may just be an expression, in properly democratic manner, of a nation's preferences[71]». No obstante, según él, la legitimidad de un tal planteamiento –que condicionará el reconocimiento de la comunidad internacional, aspecto que retomaremos más adelante– debe inscribirse en el marco de una democracia liberal y dependerá de la garantía que dé el nuevo Estado con relación al respeto de los derechos y libertades de la persona y de la protección de las minorías[72].

Los partidarios de un derecho unilateral a la secesión como derecho de reparación conciben el derecho a la secesión como un medio de reparar un perjuicio sufrido. Las «injusticias» que pueden llevar al derecho de secesión unilateral son definidas de manera más o menos amplia por los autores. Por ejemplo, para Buchanan, además de la garantía por parte del colectivo deseoso de separarse del respeto de los valores de las democracias liberales, este derecho no puede nacer que cuando el Estado englobante viola sistemáticamente los derechos de la persona, o cuando la colectividad ha sido anexionada contra su voluntad o cuando se violan los acuerdos *existentes*[73] relacionados con su autonomía interna. Michel Seymour añade a las condiciones que pueden justificar la secesión unilateral, la violación del derecho primario a la autodeterminación interna, derecho que existe independientemente de la inclusión en la Constitución de los derechos otorgados al colectivo nacional[74].

Este breve repaso de las distintas teorías políticas destinadas a fundamentar moralmente el derecho a la secesión unilateral de los pueblos nos guiará en el análisis de la decisión del Tribunal Supremo de Canadá *Dictamen relativo a la secesión de Quebec* dictado en 1998.

La cuestión de la secesión de Quebec

Antes de analizar el *Dictamen relativo a la secesión de Quebec*, se impone una explicación del contexto. A partir de 1960, todos los Gobiernos de Quebec, independientemente del partido político en el poder, denunciaron de forma constante la tendencia centralizadora de la federación canadiense y reclamaron el respeto y la ampliación de las competencias legislativas exclusivas de Quebec con objeto de hacer frente a las nuevas realidades del mundo contemporáneo[75]. Ante la constante negativa de las demás provincias canadienses, así como del Gobierno federal, a que Quebec fuera una excepción a la tendencia centralizadora de la federación, respuesta que habría podido tomar la forma constitucional de un federalismo asimétrico, surge a principios de los años 60 un movimiento soberanista que ira cogiendo fuerza[76].

En 1968, se constituía en Quebec un partido político independentista unificado, el Partido Quebequés (PQ). El objetivo esencial de este partido, y que aparece recogido en su programa oficial desde su constitución, consistía en alcanzar la soberanía de Quebec a través de un proceso democrático. En 1980, el Partido de Quebec, que llevaba cuatro años en el poder, convocó un referéndum sobre la negociación de la soberanía de Quebec que se acompañara de una asociación económica con Canadá. Aunque la población de Quebec se pronunció en una proporción de un 60% en contra de la propuesta del Gobierno, reeligió al Partido de Quebec en las elecciones provinciales de 1981.

En el periodo de referencia, el gobierno federal había prometido que un «no» a la soberanía significaría un «sí» a una reforma de la federación canadiense. Tal y como mencionamos anteriormente, en 1982 se produjo una reforma constitucional aunque sin el consentimiento de Quebec. Este último se opuso porque la reforma está en las antípodas de las reivindicaciones de Quebec y de las promesas de 1980. El Partido Quebequés pierde las elecciones de 1985 y 1989 pero llega al poder en 1994. El año siguiente convoca un referéndum sobre la soberanía de Quebec. Resultado: 49% a favor; 50,6% en contra.

Como reacción, al ajustado resultado, el gobierno federal, más que negociar algunas modificaciones constitucionales destinadas a acomodar a Quebec en la federación canadiense, decide poner en marcha una estrategia encaminada a impedir la celebración de un tercer referéndum. La judicialización de la cuestión de la secesión de Quebec era la piedra angular del plan.

En 1998, el Tribunal Supremo de Canadá, es invitado a pronunciarse sobre la cuestión de la secesión de Quebec en el *Dictamen relativo a la secesión de Quebec*[77]. Con anterioridad a esta decisión, el Derecho constitucional canadiense no contemplaba la posibilidad de que una provincia canadiense se separara de la federación. Sólo algunos autores habían estudiado la cuestión. A partir de 1998, todo el Derecho constitucional canadiense relativo a la posibilidad por parte de una provincia de alcanzar su plena soberanía se deriva de este dictamen del Tribunal supremo.

Con la esperanza de impedir la celebración de otro referéndum, el gobierno federal sometió al Tribunal supremo tres cuestiones mediante el procedimiento de remisión. Sólo nos referiremos a las dos primeras. Tengamos, antes de nada, en cuenta que una remisión es formalmente un dictamen consultivo, pero que en la práctica el dictamen del Tribunal tiene el mismo valor vinculante que una decisión dictada en el marco de un litigio particular. Mencionemos, igualmente, que el gobierno de Quebec se negó a intervenir en el procedimiento de remisión, alegando que las cuestiones planteadas eran cuestiones de carácter político y, por ello, no judicializables. El Tribunal nombró un *amicus curiae* –amigo del Tribunal– encargado de defender la antítesis de la tesis federal y esto, con objeto de garantizar el carácter contradictorio de la audiencia.

Al argumento preliminar del *amicus curiae* relativo a que el Tribunal debería negarse a responder a las cuestiones planteadas porque al hacerlo usurparía un poder de decisión democrático que pertenece al pueblo de Quebec, el Tribunal considero que las cuestiones, a pesar de sus importantes implicaciones políticas, presentaban un aspecto lo suficientemente jurídico como para justificar la intervención del poder judicial. El Tribunal afirmó que se limitará a clarificar el marco jurídico que permitiera tomar una decisión democrática.

La primera cuestión que se planteó era la siguiente: «¿Puede Quebec en virtud de la Constitución de Canadá proceder unilateralmente a separarse de Canadá?[78]». En otras palabras, ¿Puede Quebec proceder a la secesión sin seguir el procedimiento de enmienda previsto en la Constitución de Canadá?

El Fiscal General de Canadá defendía que el Tribunal debía, en virtud del principio de primacía del derecho, limitarse a aplicar el apartado V de la de la *Ley constitucional de 1982* que establece de manera expresa las reglas relativas al proceso de revisión constitucional. Dado que las normas no contemplan la posibilidad de que una provincia se separe de Canadá, ¿sería la secesión inconstitucional[79]? El Tribunal Supremo, más que ceñirse al texto constitucional, prefirió articular una visión normativa más amplia del orden constitucional canadiense recurriendo a algunos principios subyacentes o implícitos. Definió cuatro principios subyacentes a los textos constitucionales pertinentes en el marco de la cuestión planteada, sobre los que baso la respuesta: el federalismo, la democracia, el constitucionalismo y la primacía del derecho y la protección de las minorías.

Tal y como afirman los profesores Sujit Choudhry y Robert Howse, en regla general, la legalidad es suficiente para garantizar la legitimidad en los regímenes democráticos liberales. Sin embargo, en algunas circunstancias excepcionales, no existe tal relación por lo que hay que analizar directamente la cuestión de la legitimidad[80]. Por lo tanto, sería posible afirmar que, cuando existe tal déficit de legitimidad, corresponde al constituyente paliarlo recurriendo al proceso de modificación constitucional[81]. El Tribunal Supremo optó por definir el principio de primacía del derecho en relación con el principio democrático expresándose en estos términos:

> Para ser legítimas, las instituciones democráticas deben basarse en fundamentos jurídicos […]. Aunque es, igualmente, cierto que un sistema de gobierno no puede sobrevivir por el mero respeto del derecho. Un sistema político debe igualmente contar con una legitimidad, lo que requiere, en nuestra cultura política, una interacción de la primacía del derecho y del principio democrático. *El sistema debe reflejar las aspiraciones de la población*. Todavía hay más. La legitimidad de nuestras leyes se basa en valores morales muchos de los cuales están presentes en nuestra estructura constitucional. Sería un grave error asimilar legitimidad con «voluntad soberana» o con la norma de la mayoría, excluyendo los demás valores constitucionales […][82].

Así, un rechazo claro por parte de los quebequenses del orden constitucional canadiense mostraría que éste ya no refleja sus aspiraciones y, por lo tanto, que presenta un importante déficit de legitimidad. Es recurriendo a algunos «valores morales» presentes en la estructura constitucional canadiense, particularmente, los valores de federalismo y democracia, como el Tribunal Supremo intentó conciliar legalidad y legitimidad en el contexto de la cuestión de la secesión de Quebec: una obligación constitucional recíproca a negociar. Como escribe Jean Leclair, «understood this way, the rule of law is not opposed to legal pluralism, respect for diversity, or the granting of special status to certain groups, provided these options are presented, explained, defended in public, discussed and approved by the community, and intented to contribute to the vitality of society *as a whole*[83]».

A la primera cuestión referente a la posibilidad para Quebec de proceder unilateralmente a la secesión, el Tribunal responde en dos tiempos: la secesión de Quebec es posible en el marco del Derecho constitucional canadiense –es decir mediante filiación jurídica– o al margen de la Constitución mediante una decisión unilateral basada en el reconocimiento de la comunidad internacional. En el primer caso, un voto claro de una mayoría de quebequenses, en respuesta a una pregunta clara relativa a la soberanía, generaría una obligación constitucional de negociar una enmienda constitucional para permitir la secesión[84], y las modalidades de tal secesión. El Tribunal considera por lo tanto que la secesión de una provincia de Canadá, en términos jurídicos, requiere la modificación de la Constitución, lo que implica inevitablemente una negociación[85]. Dicha obligación constitucional de negociar, que incumbe tanto a Quebec, como a Canadá, se deriva de la confluencia entre el principio democrático y el principio federativo. Por otra parte, según el Tribunal, Quebec no podría invocar el principio democrático para separarse unilateralmente de Canadá. Por otra, el gobierno federal no podría basarse en el principio del federalismo y del constitucionalismo, para ignorar una voluntad de secesión democráticamente expresada. Así, aunque los referéndums en Canadá no sean más que consultivos, «el principio democrático exigiría conceder un peso considerable a la expresión clara de la población de Quebec de su voluntad de separarse de Canadá […][86]». Una tal voluntad democrática claramente expresada conferiría «legitimidad a los esfuerzos realizados por el gobierno de Quebec para iniciar un proceso de modificación de la Constitución encaminado a separarse por vías constitucionales[87]».

El nacimiento de una obligación constitucional de negociar está, y ya lo hemos dicho, condicionada a la claridad, tanto de la pregunta que se plantee en el referéndum, como al consenso que se obtenga. ¿Qué es para el Tribunal, una mayoría clara a una pregunta clara? El Tribunal no precisa que entiende por eso, salvo que «para que sean considerados la expresión de la voluntad democrática, los resultados de un referéndum deben ser carentes de toda ambigüedad tanto en cuanto a la pregunta que se plantea, como en cuanto al respaldo obtenido[88]».

Y en cuanto a la claridad del resultado, el Tribunal sólo habla de «mayoría clara[89]». Así, nada en el posicionamiento permite pensar que debería tratarse de un resultado más allá de la mayoría absoluta de los votos. Se puede pensar que esta exigencia en cuanto a la claridad del voto se refiere al proceso refrendario en sí mismo, es decir que éste último debería estar exento de manipulaciones antidemocráticas, y esto con el fin de considerar que el resultado obtenido refleja las voces libremente expresadas. A este respecto, la *Ley sobre la consulta popular*[90] establece de forma estricta todo el proceso refrendario especialmente los gastos de los campos del «sí» y del «no». La Ley impone por ejemplo, umbrales máximos de gasto para cada uno de ellos, garantizando así una cierta igualdad entre las distintas opciones[91]. En cuanto a la claridad de la pregunta planteada, el Tribunal no da ninguna indicación, se remite, con mucha razón, a la evaluación que harán los propios actores políticos[92].

Hemos visto que el respeto de esta doble exigencia de claridad dará lugar a una obligación constitucional de negociar. ¿En qué consiste exactamente esta obligación? El Tribunal indica que las partes en negociación deberán hacer prueba de buena fe, es decir que deberán tener en cuanta los principios subyacentes previamente identificados. Si una parte se negara a negociar en cumplimiento de estos principios, podrá poner en peligro la legitimidad de sus pretensiones.

Así, el Tribunal Supremo de Canadá reconoció la posibilidad de la creación de un Estado quebequés soberano por filiación jurídica, pero no de manera unilateral, sino más bien como consecuencia de un acuerdo, de una negociación sobre la enmienda constitucional que permita la secesión y sus modalidades.

¿Qué pasará si las negociaciones acaban en un callejón sin salida? ¿Se vería Quebec en la imposibilidad de acceder a la condición de Estado soberano? El Tribunal anuncia que la secesión de Quebec es igualmente posible al margen del Derecho constitucional canadiense mediante una decisión unilateral basa en el reconocimiento de la comunidad internacional[93]. Ahora bien, dicho reconocimiento dependerá de la evaluación que la comunidad internacional haga de la buena fe de las partes en negociación, a la luz, en particular, de los principios democráticos y de la protección de las minorías. El Tribunal se expresa en estos términos:

> En la medida en que la violación de la obligación constitucional de negociar, de conformidad con los principios arriba descritos, mina la legitimidad de las acciones de una parte, ello puede tener importantes repercusiones a nivel internacional. Así, el incumplimiento de la obligación de entablar y proseguir las negociaciones de conformidad con los principios constitucionales puede debilitar la legitimidad del Gobierno que protesta, cuándo ésta es en regla general una condición previa al reconocimiento de la comunidad internacional[94].

En lo que le compete, el Tribunal descarta cualquier papel de vigilancia o control sobre los aspectos políticos de las negociaciones constitucionales. Después de haber definido el marco jurídico aplicable, el Tribunal hace hincapié en que corresponderá a los actores políticos resolver sus desacuerdos[95]. En última instancia, será la comunidad internacional quien deberá evaluar el comportamiento de las partes en negociación, una negativa a negociar de acuerdo con los principios subyacentes puede socavar la legitimidad de sus posiciones. Por ejemplo, imaginemos la negativa del gobierno federal a negociar, alegando que a su modo de ver la cuestión planteada o el respaldo recibido no respeta la exigencia de claridad. Si la comunidad internacional considera que la exigencia de claridad ha sido respetada, esto pesará en el reconocimiento de Quebec como Estado soberano. Por el contrario, si Quebec no garantiza algunos derechos a los anglófonos de Quebec o a las naciones autóctonas, ello podría ser mal visto por la comunidad internacional lo que incidiría en contra de su reconocimiento.

Desde un punto de vista teórico, el Tribunal parece que se inspira en algunos elementos de la teoría del derecho primario a la secesión unilateral. En efecto, hemos visto que los defensores de esta teoría reconocen

a los pueblos un derecho a la secesión unilateral, en la medida en que los representantes políticos proporcionan garantías convincentes con relación a los derechos y libertades de la persona, y a la protección de las minorías, y si ese derecho se basa en una voluntad democráticamente manifestada. Encontramos aquí dos de los principios constitucionales fundamentales definidos por el Tribunal Supremo susceptibles de influir en la evaluación que la comunidad internacional hará de la legitimidad de la posición de cada una de las partes, y por lo tanto, de su comportamiento con relación al reconocimiento o no del nuevo Estado.

La segunda cuestión planteada al Tribunal se enunciaba así: «¿Puede Quebec en virtud del Derecho internacional proceder *unilateralmente* a separarse de Canadá basándose en el derecho a la autodeterminación de los pueblos? El Tribunal se negó, inicialmente, a dirimir sobre la cuestión de la existencia de un pueblo quebequés, ya que, poco importa la respuesta a tal pregunta, el derecho de secesión se asienta en el Derecho internacional, sólo en el caso de un pueblo colonizado o bajo dominación extranjera, o *un pueblo que no puede ejercer su derecho a la autodeterminación dentro del Estado del que forma parte*[96]». Encontramos aquí una de las injusticias que, según Michel Seymour, pueden dar lugar a un derecho de secesión unilateral.

La interpretación restrictiva del derecho a la autodeterminación de los pueblos se basa en el principio sagrado de la integridad territorial de los Estados. Así, fuera del marco de la descolonización, el Derecho internacional actual ofrece pocas posibilidades a un pueblo que lucha por su independencia[97]. Que Quebec no es un pueblo colonizado u oprimido es una evidencia. Queda, sin embargo, tal y como lo explicamos en la primera parte que los términos del acuerdo constitucional originario relativo a su autonomía dentro de la federación canadiense fueron modificados sin su consentimiento. El Tribunal considera que tal situación no permite la apertura de un derecho de secesión unilateral en Derecho internacional:

> Los fracasos persistentes en la búsqueda de un acuerdo sobre la modificación de la Constitución, por los que habría que preocuparse, no equivalen a una negativa del derecho a la autodeterminación. En ausencia de modificaciones constitucionales debemos basarnos en acuerdos constitucionales actualmente en vigor y no podemos llegar a la conclusión, habida cuenta de las circunstancias actuales, que dichos acuerdos sitúan a los habitantes de Quebec en la situación de desventaja que contempla la norma del Derecho internacional[98].

La suerte de los pueblos que viven dentro de un Estado depende esencialmente del Derecho constitucional de éste, de las fuerzas políticas del país y de las fuerzas políticas internacionales. El Derecho internacional es generalmente indiferente a la naturaleza del proceso por el que una población dada accede a su independencia y se limita más bien a registrar pura y simplemente el hecho. El Estado soberano es engendrado por el ejercicio de la soberanía de *facto* en un territorio dado, sin importar si su nacimiento es el resultado de una acción *legitimada de antemano* por el Derecho internacional[99]. En este proceso histórico de la formación del Estado, la relación de fuerza y el papel del reconocimiento por los demás Estados ocupan un lugar determinante. Es precisamente lo que reconoció el Tribunal Supremo al aceptar la posibilidad de una secesión unilateral de Quebec basándose en el reconocimiento de la comunidad internacional, si las negociaciones relativas a la secesión terminaban en un callejón sin salida. Además de algunas condiciones objetivas relacionadas con la población, el territorio y el gobierno, la cuestión de la legitimidad del planteamiento secesionista era una consideración esencial a dicho reconocimiento internacional[100].

Resumiendo, según el Derecho constitucional canadiense, tal y como ha sido elaborado por el Tribunal Supremo de Canadá en el *Dictamen sobre la secesión* Quebec puede acceder a su independencia al margen de la Constitución canadiense mediante una declaración unilateral de independencia bajo los auspicios de la comunidad internacional, a condición de haber negociado previamente la secesión con Canadá. No se trata, por lo tanto, de un derecho específico, ni en Derecho constitucional canadiense, ni en Derecho internacional, sino más bien de una posibilidad basada en el principio de efectividad.

En junio del 2000, el Parlamento federal adoptaba la *Ley de clarificación*[101] –también llamada Ley sobre la Claridad– para dar efecto a la exigencia de claridad formulada por el Tribunal Supremo en el *Dictamen sobre la secesión*. Esta ley prevé que la Cámara de los Comunes expresará su dictamen en cuanto a la claridad de la pregunta en los 30 días siguientes a la comunicación oficial por parte del Gobierno de Quebec del texto de la pregunta refrendaria sobre un proyecto de secesión. La ley contempla que si el dictamen es negativo, el gobierno de Canadá no entablará ninguna negociación sobre la secesión. La ley enuncia el tipo de pregunta

que se consideraría carente de claridad: una cuestión relativa a un mandato de negociación, sin exigir de los quebequenses que declaren sin rodeos si desean que Quebec forme parte de Canadá; una referencia, en la pregunta, a un acuerdo político y económico con Canadá. Sobre todo, plantea que la Cámara de los Comunes expresará un dictamen en cuanto al respaldo del proyecto, después del referéndum. La ley contempla que si el dictamen es negativo, el gobierno de Canadá se compromete a no entablará ninguna negociación.

Se puede plantear la cuestión de la validez constitucional de dicha ley federal debido a su incompatibilidad con la Constitución de Canadá, tal y como es interpretada en el *Dictamen sobre la secesión*. En efecto, por la *Ley sobre la Claridad*, el gobierno de Canadá se atribuye, en abstracto, el poder de liberarse de su obligación de negociar aquello que el Tribunal ha deducido de la Constitución de Canadá, y esto incluso en el supuesto de que esté claro, a los ojos de la comunidad internacional, la decisión de los quebequenses a favor de la secesión. Se puede pretender que el objetivo del Parlamento federal es el de generar sobre el electorado quebequés un efecto de desaliento, dejando ver que Canadá, a pesar del Dictamen, no se decidirá nunca a negociar la secesión de Quebec. De hecho, y a efectos prácticos tal ley sólo puede generar un efecto antes de la celebración del referéndum, ya que después del voto a favor de la soberanía de Quebec, Canadá adaptará su comportamiento en función del contexto político del momento, y de la reacción de la comunidad internacional.

Como respuesta a esta ley federal sobre la claridad, el Parlamento de Quebec adoptó en diciembre de 2000, la *Ley sobre el ejercicio de los derechos fundamentales y prerrogativas del pueblo de Quebec y del Estado de Quebec*[102]. Dicha ley consagra el derecho del pueblo quebequés a decidir por sí mismo; reafirma la soberanía del Estado de Quebec en todos sus ámbitos de competencia, tanto a nivel interno como a nivel internacional; vela por el mantenimiento y el respeto de su integridad nacional; precisa que la regla de la mayoría de 50% + 1 de los votos validamente expresados será la que prevalezca en la interpretación de los resultados de todo referéndum celebrado en virtud de la *Ley sobre la consulta popular*; reitera que ningún otro parlamento o poder puede minorar los poderes, la autoridad, la soberanía y la legitimidad de la Asamblea nacional; y trabajar en aras de que los quebequenses sean dueños de sus decisiones conservando la libertad de asumir, como lo entiendan su destino y su desarrollo. Dicha ley promulgada por Quebec está siendo actualmente impugnada ante los tribunales[103].

Se observa que los gobiernos federales y de Quebec han buscado, tras el *Dictamen sobre la secesión* decisión del Tribunal Supremo de Canadá llegar a una relación de fuerzas en la hipótesis de una posible negociación constitucional sobre la secesión de Quebec.

Conclusión

Como señalaba Kymlicka, hay movimientos secesionistas en gran número de Estados federales o casifederales del mundo. A su modo de ver, se trata de una realidad normal y no constituye una prueba de que el régimen en cuestión vaya mal. Queda, sin embargo, que «when the state attacks a minority's sense of distinct nationhood, the result is often to promote rather than reduce the threat of disloyalty and secessionnist movements. In the experience of Western democracies, the best way to ensure the loyalty of national minorities has been to accept, not attack, their sense of distinct nationality[104]». Existe, en efecto, una relación inexplicable entre la ausencia o la falta de reconocimiento de un derecho a la autodeterminación interna que permita al colectivo nacional crear, mantener, desarrollar y controlar sus propias instituciones dentro del Estado englobante y el deseo de dicho colectivo de acceder a la condición de Estado soberano. La nación minoritaria cuanto menos reconocida se sienta, cuanto menos disponga de los medios políticos y jurídicos que le permitan ejercer la autonomía necesaria para perpetuar su identidad, más soñará con la plena soberanía.

La presencia de la referencia nacional dentro de los colectivos minoritarios, incluso en el contexto contemporáneo actual caracterizado por la modernidad radical y sus llamamientos incesantes a renunciar a los valores particulares a favor de los valores universalistas, pone de manifiesto el profundo deseo de los colectivos a mantener sus diferencias y a participar desde ellas en el desarrollo de la historia. Los Estados multinacionales no pueden permanecer indiferentes a estos deseos de libertad y de igualdad, valores fundamentales de las democracias modernas.

Notas a la conferencia

[1] Kymlicka, Will, «Federalism and Secession: At Home and Abroad», (2000), 13 *Canadian Journal of Law And Jurisprudence* 207, página 207.

[2] Baum, Gregory, *Le nationalisme, perspectives éthiques et religieuses*, Quebec, Éditions Bellarmin, 1998, página 170.

[3] Jacques, Daniel, «La politique de la reconnaissance et les nationalismes au Canada», (2002), 7 *Revue d'études constitutionnelles* 191, página 200.

[4] Guibernau, Montserrat, *The Identity of Nations*, Cambridge, Polity Press, 2007, página 11.

[5] Baum, Gregory, nota 2, página 140.

[6] Nielsen, Kai, «Un nationalisme culturel, ni ethnique, ni civique», publicado por Sarra-Bournet, Michel (dir.), *Le pays de tous les Québécois*, Montréal, VLB Éditeur, 1998, páginas 143 a la 149.

[7] Seymour, Michel, *De la tolérance à la reconnaissance*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2008, página 609.

[8] *Ibid*., página 611.

[9] *Ibid*., páginas 611-612.

[10] Burelle, André, Pierre-Elliott Trudeau. *L'intellectuel et le politique*, Montréal, Fides, 2005, páginas 19-44.

[11] Brouillet, Eugénie, *La négation de la nation. L'identité culturelle québécoise et le fédéralisme canadien*, Quebec, Les Éditions du Septentrion, 2005, páginas 71-99.

[12] Burelle, André, nota 10, página 38.

[13] Woehrling, José, «Las consecuencias de la aplicación de la Carta de derechos y libertades en la vida política y democrática y en el federalismo de Canadá», publicado por Gagnon, Alain-G. (dir), *Le fédéralisme canadien contemporain. Fondements, traditions, institutions*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2005, páginas 251 a la 274.

[14] Friedrich, Carl J., *Tendances du fédéralisme en théorie et en pratique*, Londres, Frederick A. Prueger Publishers, 1971, página 185.

[15] Compartimos la opinión de los profesores Francis Delpérée y Marc Verdussen, «L'égalité, mesure du fédéralisme», publicado por Gaudreault-Desbiens, Jean-François y Fabien Gélinas (dir.), *Le fédéralisme dans tous ses états. Gouvernance, identité et méthodologie*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2005, página 199. Hacen referencia a J.E. Trent que se expresaba en estos términos: «la noción de equilibrio es el principio federal sobre el que se asientan todos los demás», y «no representa una posición sino una actitud»; Trent, J.E., «Les origines du fédéralisme sont ses principes: le cas du Canada», publicado por Destatte, P. (dir.), *L'idée fédéraliste dans les États-Nations*, Bruselas, Presses universitaires européennes, 1999, página 136.

[16] Los profesores Francis Delpérée y Marc Verdussen hablan del principio de igualdad en los estamentos del gobierno federal y federado: ibid., página 193.

[17] Brouillet, Eugénie, nota 11, páginas 79-86.

[18] Basta, Lidija R., «The Nation-State Federalism and European integration. Two Different Strategies of Diversities Accommodation?», en Jykänki, Antero (dir.), *National Constitutions in the Era of Integration*, London, Kluwer Law International, 1998, páginas 151 a la 153.

[19] El Tribunal Supremo de Canadá consideró que las disparidades en el tratamiento generadas por las distintas maneras que tienen las provincias de ejercer los poderes que les confiere la Constitución no podían ser consideradas contrarias al derecho de igualdad recogido en el artículo 15 de la Carta canadiense. Si no haría falta pura y simplemente abolir la autonomía provincial y sustituir el sistema federal por un sistema unitario. El Tribunal se expresa en estos términos: «No sólo el reparto de competencias permite un trato diferente según la provincia de residencia, sino que autoriza y fomenta las diferencias de orden geográfico. No queda ninguna duda que el tratamiento desigual que resulta del ejercicio por los legisladores provinciales de sus competencias legítimas no será atacable, debido a las distinciones

que genera en función del lugar de residencia, sobre la base del contenido del artículo 15 (1)»: R. c. *Sheldom*, [1990] 2 R.C.S. 254, página 288.

[20] McRoberts, Kenneth, «Les modèles asymétriques au Canada et en Espagne», en Gagnon, Alain-G. (dir), supra, note 12, p. 503, à la p. 507.

[21] Ibid., página 526.

[22] Gagnon, Alain-G., «Le fédéralisme asymétrique au Canada», publicado por Gagnon, Alain-G. (dir.), nota 13, páginas 287 a la 290 (cursivas nuestras).

[23] *Carta canadiense de derechos y libertades*, parte I del anexo B de la Ley constitucional de 1982, L.R.C. 1985, apartado. II, nº. 44.

[24] Georges-Étienne Cartier desempeñó un papel de primer orden en la elaboración de la nueva Constitución al desarrollar una teoría federativa propiamente canadiense, es decir, una visión que hizo posible su existencia. Para él, Canadá sería una nación en la que podrían desarrollarse identidades y lealtades en una estructura que generara el nacimiento de una nacionalidad política común: Laselva, Samuel, *The Moral Foundations of Canadian Federalism*, Montréal y Kingston, McGill-Queens University Press, 1996 ; Laselva, Samuel, « Federalism, Pluralism, and Constitutional Faith », (2002) 7 *Revue d'études constitutionnelles* 204.

[25] Las profundas distensiones existentes entre los conservadores y los liberales del este de Canadá (el actual Quebec) en cuando al proyecto de federación de las colonias no pueden ocultar su acuerdo en cuanto a la identidad cultural de Quebec: la autonomía de Quebec era un objetivo de la nueva Constitución: Brouillet, Eugénie (2005), nota 11, páginas 140-147.

[26] Entre éstas, la aprobación de la *Ley constitucional de 1982* (L.R.C. 1985, apartado II, no. 44) que permitió repatriar el poder constitutivo (formalmente en manos del Parlamento británico) e incluir una carta de derechos y libertades de la persona, así como distintos procedimientos de enmienda fue la modificación más importante de las introducidas en la Constitución canadiense.

[27] La mayor parte de las modificaciones de la Constitución requieren o un consentimiento unánime de las provincias y del estado federal, o el acuerdo de siete provincias (de un total de diez) cuya población represente el cincuenta por ciento de la población canadiense, y el acuerdo del Parlamento federal: *Ley constitucional de 1982*, nota 26, artículos 38(1) y 41.

[28] Brouillet, Eugénie, nota 11, páginas 376 a la 378.

[29] Se da una simetría institucional en un contexto federativo «cuando, al menos, una entidad federada dispone de poderes que, por otra parte, son ejercidos por el gobierno federal», McRoberts, Kenneth, nota 20, página 504.

[30] Brouillet, Eugénie, «La evolución de las relaciones jurídicas entre Canadá y Quebec o la difícil cohabitación de dos lógicas nacionales», (2008) *ISTOR, Quebec: Una Historia de 400 años*, 2008, páginas 73-107.

[31] Québec, *Positions du Québec dans les domaines constitutionnel et intergouvernemental 1936-2001*, Québec, Ministère du Conseil exécutif, Secrétariat aux affaires intergouvernementales canadiennes, 2001.

[32] El resultado del voto refrendario en favor de la soberanía de Quebec fue de un 40% en 1980, y de un 49,4% en 1995.

[33] Woehrling, José, «Le principe d'égalité, le système fédéral canadien et le caractère distinct du Québec», publicado por Patenaude, Pierre (dir.), *Québec-Communauté française de Belgique: autonomie et spécificité dans le cadre d'un système fédéral*, Montréal, Éditions Wilson & Lafleur, 1992, página 123.

[34] Woehrling, José, nota 13, página 274.

[35] Woehrling, José, nota 33, página 141.

[36] El Tribunal Supremo reconoció que las disparidades que podían existir entre las provincias derivadas del ejercicio del poder legislativo que les reserva la Constitución no podrían ser consideradas contrarias al derecho de igualdad que garantiza la Carta, sin lo cual el régimen federativo no tendría ninguna razón de existir: R. c. Sheldon, [1990] 2 R.C.S. 254, página 288.

[37] Woehrling, José, nota 33.

[38] *Ley constitucional de 1867*, L.R.C. 1985, apartado II, nº. 5, artículos 96 y 101; *Ley sobre el Tribunal Supremo*, L.R.C. 1985, c. S-26.

[39] *Carta canadiense de derechos y libertades*, nota 23.

[40] El artículo 31 de la Ley constitucional de 1982 dice en efecto que «[…] la presente Carta no amplia las competencias legislativas de ningún organismo o autoridad».

[41] Los profesores Russell, Knopff y Morton consideran, por otra parte, que el objetivo oculto del gobierno federal del señor Trudeau, al hacer adoptar la Carta consistía precisamente en provocar una centralización indirecta de poderes, que resultaría de la interpretación judicial: RusselL, Peter H, «The Political Purposes of the Canadian Charter of Rights and Freedoms», (1983) 61 *Canadian Bar Review* 30, páginas 32-33; Knopff, R.R. y F.L. Morton, «Le développement national et la Charte», publicado por Cairns, Alan C. y C. Williams (dir.), *Le constitutionnalisme, la citoyenneté et la société au Canada, Commission royale sur l'union économique et les perspectives de développement du Canada*, Ottawa, Centre d'édition du gouvernement du Canada, 1986, páginas 153-154.

[42] Laselva, Samuel, nota 24, página 81.

[43] Russell, Peter H, nota 41, página 36.

[44] Laforest, Guy, *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*, Sillery, Éditions du Septentrion, 1992, página 132.

[45] Burelle, André, nota 10, páginas 448 y siguientes.

[46] Ver: Andrews c. Law Society of British Columbia, [1989] 1 R.C.S. 143; Weatherall c. Canada (fiscal), [1993] 2 R.C.S. 872; Arsenault-Cameron c. Île-du-Prince-Édouard, [2000] 1 R.C.S. 3.

[47] Brun, Henri y Guy Tremblay, *Droit constitutionnel*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2002, página 880.

[48] Subrayemos aquí aquellas que existen para los individuos (libertades fundamentales, derecho a la igualdad) y las existentes para algunos grupos, pensemos en las minorías de idiomas oficiales (art. 16 a 23), en los derechos de las naciones autóctonas (art. 25 y 35), en el patrimonio multicultural de los canadienses (art. 27) y en los grupos que disponen tradicionalmente de escuelas confesionales (art. 29).

[49] Laforest, Guy, nota 44, página 190.

[50] Brouillet, Eugénie, nota 11, páginas 106-150.

[51] L.R.Q., c. C-11.

[52] Dicha ley de Quebec reconoce derechos a la minoría anglófona de Quebec, especialmente el de educar a sus hijos en este idioma en centros financiados con fondos públicos: ibid., artículo 73.

[53] Procureur général du Québec c. Quebec Association of Protestant School Boards et al., [1984] 2 R.C.S. 66; Solski (Tuteur de) c. P.G. du Québec, [2005] 1 R.C.S. 201; H.N. c. Québec (Ministre de l'Éducation), 2007 QCCA 1111 (C.A.Q.), permiso para presentar un recurso ante el Tribunal Supremo. En cuanto a la interacción entre la legislación lingüística de Quebec y la Carta canadiense de derechos y libertades ver: Brouillet, Eugénie, «La Charte de la langue française et la Charte canadienne des droits et libertés: la difficile conciliation des logiques majoritaire et minoritaire» publicado por Paquêt, Martin y Marcel Martel (dir.), *Légiférer en matière linguistique*.

[54] Ford c. P.G. du Québec, [1988] 2 R.C.S. 712.

[55] Quebec es la única entidad políticamente francófona en un continente mayoritariamente anglófono (América del Norte).

[56] *Ley constitucional de 1982*, nota 26.

[57] Woehrling, José y Jacques-Yvan Morin, *Les constitutions du Canada et du Québec du régime français à nos jours*, Tomo I, Montréal, Les Éditions Thémis, 1994, página 543.

[58] En 1982, el Tribunal Supremo de Canadá llego a la conclusión de que no hay regla (convenio constitucional) que requiriera el acuerdo de Quebec para una modificación de la Constitución como la operada por la Ley constitucional de 1982, nota 26: Renvoi: *Opposition à une résolution pour modifier la Constitution*, [1982] 2 R.C.S. 793. Según el Tribunal Supremo era suficiente con el acuerdo de un número apreciable de provincias, sean cuales fueran Renvoi: *Résolution pour modifier la Constitution*, [1981] 1 R.C.S. 753.

[59] Woehrling, José y Jacques-Yvan Morin, nota 57.

[60] Las demás condiciones eran las siguientes: la garantía de un papel más relevante de las autoridades provinciales en materia de inmigración; la participación del gobierno de Quebec en la nominación de los jueces del Tribunal Supremo de Canadá; la limitación del «poder de gasto» del gobierno federal; y el reconocimiento de un derecho de veto a Quebec sobre la reforma de las instituciones federales y la creación de nuevas provincias.

[61] Woehrling, José y Jacques-Yvan Morin, nota 57, página 544.

[62] *El Acuerdo del Lac Meech*, 1987.

[63] En el acuerdo existía una cláusula de «sociedad diferenciada» que hubiera tenido por efecto insertar en la Carta canadiense principio de interpretación a dos vertientes: el hecho que Quebec es en Canadá una sociedad diferenciada, pero igualmente que el bilingüismo o la dualidad lingüística, incluido en Quebec, constituya una característica fundamental de Canadá (artículo 1). Esta cláusula es la que mayor oposición suscitó en el Canadá anglófono y esto, a pesar de que no podía tener ningún impacto sobre el reparto de las competencias legislativas y un impacto «muy limitado, o casi nulo» en la aplicación de los derechos y libertades previstos por la Constitución: Woehrling, José y Jacques-Yvan Morin, nota 57, página 552. El Acuerdo contemplaba que el reconocimiento del carácter diferenciador de Quebec no pudiera general ninguna modificación en cuanto al reparto de competencias legislativas.

[64] *Acuerdo de Charlottetown*, 1992, texto definitivo.

[65] La cláusula de sociedad diferenciada en dos planos de 1987 se convierte en 1992 en la cláusula Canadá en ocho planos. En ella se enuncian ocho características fundamentales que tenían que aparecer en la interpretación de la Constitución. Entre los nuevos principios de interpretación que debían incluirse al menos dos entraban en conflicto directo con el reconocimiento de Quebec como sociedad diferenciada, por lo que reducían todavía más la posibilidad de que los tribunales tuvieran en cuenta su realidad cultural particular: se trata del principio de igualdad de todas las provincias y de la lealtad «de los canadienses con su gobierno y con el desarrollo de las comunidades minoritarias de lengua oficial en todo el país», por lo tanto en Quebec, de la minoría anglófona.

[66] Brun, Henri y Guy Tremblay, nota 47, página 251-252. Las posibilidades de conseguir en un futuro modificar de manera significativa la Constitución canadiense son muy limitadas. Esto se debe, en primer lugar, al carácter bastante rígido de los procedimientos de enmienda. A continuación, el acuerdo entre los primeros ministros provinciales y el federal de 1987 lleva a tratar el Acuerdo Lac Meech como un todo indivisible, por lo tanto sujeto al consentimiento unánime de las provincias, lo que podría crear un precedente para los intentos de reforma posteriores de una cierta envergadura. El Acuerdo de Charlottetown supone otro precedente que reduce las posibilidades de realizar con éxito enmiendas constitucionales amplias al requerir de forma previa la aprobación del electorado canadiense por vía de referéndum.

[67] El profesor Will Kymlicka se expresa así: «English-speaking Canadians have a deep desire to act as a nation, which they can do only through the federal government; they also have come to define their national identity in terms of certain values, standards, and entitlements that can be upheld from sea to sea only through federal intervention in areas of provincial jurisdiction. In short, the only way for English-speaking Canadians to express their national identity is to undermine the provincial autonomy that has made it possible for Quebecers to express their national identity»: Kymlicka, Will, *Finding Our Way*, Toronto, Oxford University Press, 1998, página. 166.

[68] McRoberts, Kenneth, nota 20, página. 507.

[69] L.C. 1996, c. 1.

[70] Se habla de las teorías atributiva y asociativas del derecho primario a separarse. Michel Seymour las diferencia en estos términos. Para la primera teoría, «son los atributos no políticos de un grupo lo que justifica el derecho del grupo

a dotarse de una asociación política independiente», mientras que para el segundo, «se trata de basarse en mayorías obtenidas después de la instauración del procedimiento democrático»: Seymour, Michel, nota 6, página 620.

[71] Nielsen Kai, «Liberal Nationalism, Liberal Democraties, and Secession», (1998) 48 *University of Toronto Law Journal* 253, página 266.

[72] *Ibid.*, página 270.

[73] Como explica Michel Seymour, Buchanan se niega a reconocer un derecho primario a la autodeterminación interna. El derecho a poderse separar no se deriva para él de una violación del derecho primario a la autodeterminación interna, sino de la violación de los derechos especiales incluidos en la Constitución: Seymour, Michel, nota 7, página. 623; Buchanam, Allen, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*, Oxford, Oxford University Press, 2004, página 357.

[74] Seymour, Michel, nota 7, páginas 623-625.

[75] Québec, *Positions du Québec dans les domaines constitutionnel et intergouvernemental 1936-2001*, nota 31.

[76] El resultado del voto refrendario en favor de la soberanía de Quebec fue de un 40% en 1980, y de un 49,4% en 1995.

[77] [1998] 2 R.C.S. 217 [ya citado Dictamen sobre la secesión].

[78] Las cursivas son nuestras.

[79] Para una crítica interesante de la posición defendida por el fiscal general de Canadá en el Dictamen sobre la secesión, ver: Leclair, Jean, «Impoverishment of the Law by the Law: A Critique of the Attorney General's Vision of the Rule of Law and the Federal Principle», (1998) 10 *Forum constitutionnel* 1.

[80] Choudhry, Sujit y Robert Howse, «Constitutional Theory and the Quebec Secession Reference», (2000) 13 *Can. Journal of Jurisprudence* 143, página 165. El Tribunal Supremo afirma que «en nuestra tradición constitucional el concepto de legalidad y legitimidad están relacionadas»: *Dictamen sobre la secesión*, nota 77, página 240.

[81]El profesor Patrick Monahan es de esta opinión: Monahan, Patrick «The Public Policy Role of the Supreme Court of Canada in the Secession Reference», (1999-2000) 11 *National Journal of Constitutional Law* 65.

[82] *Dictamen sobre la secesión*, nota 76, párrafo 67 (cursivas nuestras).

[83] Leclair, Jean, nota 79, página 4.

[84] El Tribunal habla de la obligación constitucional de negociar «modificaciones constitucionales destinadas a responder al deseo expresado», Dictamen sobre la secesión, nota 77, par. 88 (cursivas nuestras).

[85] *Ibid.*, pár. 84.

[86] *Ibid.*, pár. 87.

[87] *Idem*.

[88] *Idem*.

[89] *Idem*.

[90] L.R.Q., c. C-64.1.

[91] *Ibid.*, artículo 36 y siguientes.

[92] *Dictamen sobre la secesión*, nota 77, par. 100. Hace igualmente referencia la cuestión de la claridad del respaldo recibido.

[93] *Ibid.*, pár. 106.

[94] *Ibid.*, pár. 103.

[95] *Ibid.*, pár. 100.

[96] *Ibid*., pár. 138. Esta conclusión del Tribunal es totalmente conforme al estado actual del Derecho internacional: Arbour, Maurice y Geneviève Parent, *Derecho internacional público*, 5ª ed., Cowansville, Éditions Yvons Blais, 2006, página 253 y siguientes.

[97] Arbour, Maurice y Geneviève Parent, nota 96, página 253 y siguientes.

[98] *Dictamen sobre la secesión*, nota 77, pár. 137.

[99] Arbour, Maurice y Geneviève Parent, nota 96, página 263-264.

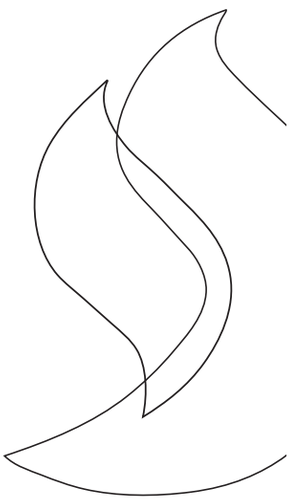
[100] «De manera general, el reconocimiento o no reconocimiento del Estado constituyen un juicio político-jurídico sobre la existencia real de tres elementos esenciales del Estado: su población, su territorio y su gobierno. En un primer momento, se trata de comprobar si el Estado ejerce efectivamente las competencias de estado sobre un territorio dado, donde su gobierno es acatado por una mayoría de su población; en un segundo momento se trata de decidir, aunque se reúnan todas las condiciones objetivas, si hay que conceder el reconocimiento ya que el acto de reconocimiento sigue siendo, fundamentalmente, un acto unilateral discrecional y libre», *ibid*., página 264-265.

[101] L.C. 2000, ch. 26.

[102] L.R.Q., c. E-20.2.

[103] Henderson c. Procureur général du Québec, (2002) R.J.Q. 2435. Las disposiciones que se cuestionan son las siguientes. «Artículo 2: El pueblo de Quebec tiene el derecho inalienable de *elegir* libremente el régimen político y el estatus jurídico de Quebec» (las cursivas son nuestras); «Artículo 3: El pueblo de Quebec determina solo, y a través de las instituciones políticas que le son propias, las modalidades de ejercer su *derecho a elegir* el régimen político y el estatus jurídico de Quebec» (las cursivas son nuestras). La parte demandante pretende que por estas disposiciones, el legislador entienda que se atribuye a las autoridades de Quebec el poder de separarse de forma unilateral, lo que no puede hacerse a su entender más que a través de un complejo procedimiento de enmienda de la Constitución canadiense. No creemos que se trate de una interpretación correcta del objetivo de sus disposiciones, éstas últimas reiteran simplemente la capacidad del pueblo de Quebec a expresar democráticamente su decisión en cuanto a su estatus político.

[104] Kymlicka, Will, nota 1, párrafo 11.



Multiculturalismo liberal y Derechos Humanos

Sr. Will Kymlicka
Universidad de Queen's. Kingston, Ontario. Canadá

Currículum

Will Kymlicka es licenciado en filosofía y política en la Queen's University y doctor en filosofía por la Universidad de Oxford.

Actualmente es Director de Investigación Nacional sobre Filosofía Política en Queen's University y profesor invitado del Programa de Estudios sobre el Nacionalismo en la Universidad Centroeuropea de Budapest. Es miembro de la Sociedad Real de Canadá y del Instituto Canadiense de Investigación Avanzada y entre 2004 y 2006 fue miembro de la Sociedad Estadounidense de Filosofía Política y Legal.

Es autor de seis libros publicados por Oxford University Press, incluyendo *Multicultural Citizenship* (1995), premiado con el Premio Macpherson Prize por la Asociación Canadiense de Ciencias Políticas y el Premio Bunche por la Asociación Estadounidense de Ciencias Políticas, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (1998) y *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* (2007).

Sus obras han sido traducidas a 30 idiomas.

Sinópsis

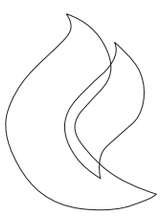
En los últimos 40 años hemos asistido en todo el mundo a cambios dramáticos en el status y el tratamiento de las minorías etnoculturales. Se ha revisado los viejos modelos de naciones-Estado asimilacionistas y homogeneizantes y a menudo han sido sustituidos por nuevos modelos «multiculturales» de Estado. Ello se refleja en la expansión de una amplia gama de derechos de las minorías como demandas territoriales y derechos de autogobierno para los pueblos indígenas, derechos lingüísticos y autonomía regional pana minorías nacionales y derechos de acomodo para grupos inmigrantes. También se refleja en la emergencia de normas sobre derechos de las minorías en el ámbito internacional, incluyendo las Declaraciones y Convenciones sobre derechos indígenas y de las minorías en las Naciones Unidas, el Consejo de Europa y la Organización de los Estados Americanos.

Dichos cambios han sido polémicos y siguen siendo vulnerables ante contragolpes potenciales. Se han interpuesto diversas objeciones al multiculturalismo y los derechos de la minoría pero en mi ponencia me centraré en una cuestión específica, es decir, la relación entre derechos de las minorías y derechos humanos. A muchos críticos les preocupa que los derechos de las minorías chocan con los derechos humanos y que la expansión del multiculturalismo amenaza con erosionar el éxito, logrado con esfuerzo y sudor, del movimiento pro-derechos humanos. Según Alain Finkielkraut y Pascal Brucker, por ejemplo, la asimilación del multiculturalismo por parte de la ONU ha supuesto el abandono del universalismo ilustrado por el relativismo cultural. Según esta opinión la lógica moral del multiculturalismo contradice, esencialmente, a la de los derechos humanos universales. La primera garantiza a cada colectivo el derecho incondicional a mantener sus tradiciones culturales, incluso a expensas de los derechos humanos individuales; la segunda insiste en que la diferencia cultural sólo es legítima si respeta el valor moral intrínseco del individuo, expresado en las normas de derechos humanos universales. El multiculturalismo, en resumen, es enemigo de los derechos humanos.

Los defensores del multiculturalismo argumentan con frecuencia lo contrario, es decir, que el multiculturalismo surgió, y es una extensión de la revolución pro derechos humanos. Es evidente que en todo el mundo encontramos ejemplos en los que se utiliza el lenguaje del multiculturalismo y los derechos de las minorías, por parte de las elites locales, para perpetuar desigualdades de género y casta o para legitimar prácticas y tradiciones culturales injustas. Sin embargo, se considera que son un abuso del significado y el objetivo original del multiculturalismo. Según este enfoque el multiculturalismo, entendido debidamente, es una evolución natural y lógica de las normas de derechos humanos universales y opera dentro de los límites de dichas normas. Tal y como establece Tariq Modood, el «multiculturalismo es descendiente del igualitarismo liberal» y, por lo tanto, está guiado y limitado por su compromiso original con los principios de libertad e igualdad individual.

En consecuencia, tenemos dos versiones distintas de la relación entre multiculturalismo y derechos humanos: algunos conciben la irrupción del multiculturalismo como un abandono del principio de derechos humanos universales y otros consideran que se basa en dicho principio. Gran parte de la literatura publicada en torno al multiculturalismo en los últimos quince años se centra en el choque entre ambas interpretaciones. Con el objeto de solucionar dicho debate, debemos centrarnos en la forma real en que trabaja el multiculturalismo: es decir, qué tipo de reivindicaciones hacen los grupos minoritarios; en qué

marco las incluyen, cómo las debaten y defienden; cómo se codifican legalmente y son aplicadas judicialmente; qué impacto tienen sobre los derechos y los recursos de distintas personas dentro y fuera del grupo; etcétera. Obviamente, es una labor complicada dada la variedad inmensa de reivindicaciones y experiencias multiculturalistas en todo el mundo. En mi ponencia ofreceré un esquema preliminar para delimitar las múltiples formas de vínculo del multiculturalismo con conceptos de derechos humanos más amplios. Trataré dichas interconexiones con relación a dos dimensiones. En primer lugar, examinaré la forma en que los ideales de los derechos humanos han servido como inspiración para el multiculturalismo a través de la deslegitimación de las jerarquías étnicas y raciales tradicionales. En segundo lugar, exploraré cómo han limitado los derechos humanos las reivindicaciones del multiculturalismo, de qué forma se han enmarcado, encauzado y filtrado con el objeto de ajustarlas a los valores de las normas de derechos humanos universales subyacentes. Tales procesos gemelos de inspiración y restricción son cruciales para entender el tipo de multiculturalismo surgido en las democracias occidentales y en expansión, cada vez más, por todo el mundo.



Multiculturalismo liberal y Derechos Humanos

En los últimos cuarenta años, se han vivido profundos cambios globales en la situación y trato de las minorías etnoculturales. Los antiguos modelos de estado-nación asimilacionista y homogeneizador cada vez se ponen más en duda y, en muchos casos, se han visto reemplazados por nuevos modelos «multiculturales» de estado. Esto se ve reflejado en la proliferación de derechos de las minorías como los derechos de auto-gobierno y reivindicación de tierras de los pueblos indígenas, los derechos lingüísticos y la autonomía regional de minorías nacionales y los derechos de integración de grupos de inmigrantes. También se aprecia en la aparición de normativas sobre derechos de las minorías a escala internacional, como las Declaraciones y Convenios sobre los derechos de las minorías y los pueblos indígenas de las Naciones Unidas, el Consejo de Europa y la Organización de Estados Americanos[1].

Dichos cambios han sido polémicos y siguen siendo vulnerables. Han surgido voces en contra del multiculturalismo y los derechos de las minorías pero, en este artículo, quiero centrarme en un asunto concreto: la relación entre los derechos de las minorías y los derechos humanos. Muchos críticos apuntan con preocupación que los derechos de las minorías entran en conflicto con los derechos humanos y que la propagación del multiculturalismo amenaza con deteriorar los costosos logros del movimiento de los derechos humanos. Por ejemplo, Alain Finkielkraut opina que la defensa del multiculturalismo por parte de la ONU ha implicado el abandono del universalismo de la Ilustración y la llegada del relativismo cultural:

> Las Naciones Unidas, organismo fundado para divulgar los ideales universalistas de la Europa ilustrada, ahora habla sobre los prejuicios étnicos y cree que los pueblos, las naciones y las culturas gozan de unos derechos que pesan más que los derechos del hombre. El lobby «multicultural» define los valores liberales de Europa como «racistas» mientras aboga por el chovinismo estrecho de miras de cualquier cultura minoritaria[2].

Asimismo, Pascal Bruckner recientemente ha señalado que en «multiculturalismo, todo grupo humano posee una singularidad y legitimidad que constituyen la base de su derecho a existir, lo que condiciona su interacción con los demás. Los criterios de justicia e injusticia, criminalidad y barbarie desaparecen ante el criterio absoluto del respeto a la diferencia[3]».

Ante esto, la lógica moral del multiculturalismo se contrapone en sus fundamentos a la de los derechos humanos universales. La primera concede a cada grupo un derecho incondicional a conservar sus tradiciones culturales, incluso a costa de los derechos humanos individuales. La segunda incide en que la diferencia cultural sólo es legítima si respeta el valor moral inherente a los individuos, como lo expresan las normas de los derechos humanos universales. En pocas palabras, el multiculturalismo es el enemigo de los derechos humanos.

Sin embargo, los defensores del multiculturalismo suelen adoptar la postura opuesta: el multiculturalismo surgió de la revolución de los derechos humanos y es una extensión de ésta. Existen muchos ejemplos en todo el mundo en los que el lenguaje del multiculturalismo y los derechos de las minorías es empleado por las élites locales para perpetuar la desigualdad de género y de castas o para legitimar tradiciones y prácticas culturales injustas. Sin embargo, ello se considera un abuso del significado y objetivo originales del multiculturalismo. El multiculturalismo bien entendido es una evolución natural y lógica de la normativa de derechos humanos universales y funciona respetando los límites de dicha normativa. Como apunta Tariq Modood, el «multiculturalismo es hijo del igualitarismo liberal» y, por tanto, está orientado y obligado por un compromiso fundacional con los principios de la igualdad y la libertad individual[4]. Algunos líderes o pensadores sin escrúpulos quizás intenten distorsionar el multiculturalismo en favor de

sus intereses intolerantes pero el tipo de derechos de las minorías que se han aceptado en las democracias occidentales y que ahora están siendo cada vez más consagrados por las normas internacionales, tienen sus raíces en los derechos humanos y la escala de valores democráticos liberales.

Así que tenemos dos percepciones bastante diferentes sobre la relación entre multiculturalismo y derechos humanos: algunos consideran el aumento del multiculturalismo como el abandono del principio de los derechos humanos mientras que otros opinan que tal aumento se ha inspirado en dicho principio. Gran parte de la literatura sobre multiculturalismo de los últimos quince años se ha centrado en el choque entre ambas interpretaciones.

¿Cuál es la correcta? En este artículo, defenderé la segunda postura analizando las conexiones más importantes entre el multiculturalismo y los derechos humanos. Algunas de ellas son bastante claras y explícitas, por ejemplo, en el terreno del derecho internacional. Según algunos críticos como Finkielkraut, la ONU ahora cree que las normas del multiculturalismo «pesan más que los derechos del hombre». En realidad, la postura de la ONU es la contraria. Por ejemplo, en la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural de 2001, se declara que «Nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance» (Artículo 4). Asimismo, la Declaración de la ONU sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas (1992) declara que «el ejercicio de los derechos enunciados en la presente Declaración se entenderá sin perjuicio del disfrute por todas las personas de los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos universalmente» (Artículo 8.2). El Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes aprobado en 1989 por la Organización Internacional del Trabajo señala que deberá respetarse el derecho de los pueblos indígenas a conservar sus costumbres «siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos» (Artículo 8.2). En todos estos casos, la ONU y sus organismos respaldan el multiculturalismo como complemento de los derechos humanos universales y no como un abandono o compendio de los mismos.

Lo mismo ocurre con otros organismos internacionales. Por ejemplo, el Convenio Marco para la protección de las minorías nacionales firmado en 1995 por el Consejo de Europa señala que el Convenio se entenderá de conformidad con las disposiciones del Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos (Artículo 23). De hecho, todos los convenios y declaraciones universales sobre este asunto inciden en lo mismo, que los derechos de las minorías y de los pueblos indígenas son inherentes al marco de los derechos humanos y se ejercen dentro de estos límites.

Por tanto, a escala del derecho internacional formal, la situación está clara: se defienden los derechos de las minorías porque complementan los derechos humanos pero se rechazan en la medida en que recortan los derechos humanos. Sin embargo, es poco probable que estas declaraciones internacionales formales satisfagan a los críticos del multiculturalismo. Estos manifiestan que los organismos internacionales como la ONU simplemente están ocultando las tensiones subyacentes entre los derechos de las minorías y los derechos humanos universales, haciendo creer que ambos se complementan cuando, en realidad, entran en conflicto sistemáticamente. En opinión de los críticos, el multiculturalismo y los derechos humanos universales se basan en premisas contradictorias por lo que no pueden complementarse. Por ejemplo, se dice que el multiculturalismo es relativista mientras que los derechos humanos son universalistas, o que el primero privilegia al grupo y los segundos, al individuo. Así, se oponen inherentemente, independientemente de lo que la ONU quiera hacernos creer en su retórica oficial.

Por tanto, para resolver este debate, debemos ir más allá de las declaraciones retóricas y observar cómo funciona realmente el multiculturalismo, por ejemplo, qué tipos de reivindicaciones presentan los grupos minoritarios, en que contexto se enmarcan, defienden y debaten, cómo están legalmente codificados y se hacen respetar judicialmente, cómo afectan a los derechos y recursos de diferentes personas pertenecientes o externas al grupo, etc. Evidentemente, es una tarea complicada dada la inmensa variedad de experiencias y reivindicaciones de carácter multicultural que hay en todo el mundo. En lo que resta del artículo, presentaré un primer e incompleto intento de clasificar las múltiples maneras de relacionar el multiculturalismo con ideas más generales sobre los derechos humanos. Analizaré dichas interconexiones en dos dimensiones. En

primer lugar, examinaré cómo los ideales de los derechos humanos han inspirado las reivindicaciones de multiculturalismo mediante la deslegitimación de jerarquías étnicas y raciales tradicionales. En segundo lugar, exploraré cómo los ideales de los derechos humanos han constreñido las reivindicaciones de multiculturalismo, afectando al contexto en que se enmarcan dichas reivindicaciones, canalizándolas y filtrándolas para que concuerden con los valores subyacentes de las normas internacionales sobre derechos humanos. Ambos procesos de inspiración y limitación son cruciales para comprender el tipo de multiculturalismo que ha surgido en las democracias occidentales y que ahora está propagándose cada vez más por todo el mundo.

La revolución de los derechos humanos como inspiración

En mi opinión, la tendencia hacia el multiculturalismo sólo puede entenderse como una nueva etapa del progreso de la lógica de los derechos humanos y, concretamente, de la lógica de la idea de la igualdad inherente de los seres humanos, como individuos y como pueblos.

Al aprobarse la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, el orden internacional rechazó con contundencia las viejas ideas de una jerarquía racial o étnica, según la cual algunos pueblos eran superiores a otros y, por tanto, tenían derecho a dominarlos. Es importante recordar cuánto se rebatió esta idea sobre la igualdad humana. En 1919, cuando Japón propuso que se incluyera una cláusula sobre la igualdad racial en el pacto de la Sociedad de Naciones, Estados Unidos, Canadá y otras potencias occidentales la rechazaron tajantemente. Occidente aceptó el supuesto de que existía una jerarquía de pueblos hasta la Segunda Guerra Mundial, cuando las políticas fanáticas y asesinas de Hitler desacreditaron tal idea. Todo el sistema del colonialismo estaba basado en una supuesta jerarquía de pueblos que constituyó una base explícita de las políticas nacionales y el derecho internacional a lo largo del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX –incluidas las leyes de inmigración racistas y excluyentes aprobadas en todos los estados colonizadores del Nuevo Mundo–. Es decir, antes de la Segunda Guerra Mundial, «el racismo estaba socialmente aceptado, políticamente respaldado, económicamente apoyado, intelectualmente justificado y legalmente tolerado en todo el mundo[5]».(Lauren 1996: 144).

Sin embargo, desde 1948, vivimos en un mundo en que la idea de la igualdad de los seres humanos es incuestionable, al menos oficialmente, y ello ha generado una serie de movimientos políticos diseñados para hacer frente a la persistente presencia o los efectos duraderos de las viejas jerarquías étnicas y raciales. También han surgido movimientos para oponerse a otro tipo de jerarquías como las de género, discapacidad y orientación sexual.

Por lo que respecta a las jerarquías étnicas y raciales, encontramos una secuencia de tales movimientos. El primero fue la descolonización, que tuvo lugar aproximadamente entre 1948 y 1966. Algunos países occidentales que firmaron la Declaración Universal de los Derechos Humanos no creían que la aprobación del principio de igualdad de los pueblos exigiera que abandonaran sus colonias –por ejemplo, Francia, España y Portugal–. Pero esta postura era insostenible y la relación entre la igualdad y la descolonización se hizo explícita en la Resolución 1514 sobre descolonización de la Asamblea General de la ONU en 1960.

Una segunda fase fue la abolición de la segregación, que transcurrió entre 1955 y 1965 aproximadamente y se inició con las luchas a favor de los derechos civiles de los afroamericanos, inspiradas en las luchas por la descolonización, entre otras reivindicaciones[6]. Cuando Estados Unidos firmó la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, no creyó que ello implicaría anular las leyes segregacionistas. Pero esta postura también era insostenible y la relación entre la igualdad y la discriminación racial se hizo explícita en la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1965) de la ONU.

La lucha por los derechos civiles de los afroamericanos también inspiró a grupos etnoculturales de todo el mundo que históricamente habían sufrido la dominación. Dichos grupos iniciaron sus luchas contra la sistemática presencia de jerarquías étnicas y raciales. Un ejemplo de ello fue la retórica del «Poder Rojo» que adoptaron los pueblos indígenas, las minorías nacionales –como los habitantes de Quebec o los católicos de Irlanda del Norte– que se llaman a sí mismas «negros blancos», o los emigrantes caribeños

en el Reino Unido que adoptaron las estrategias retóricas y legales de los negros americanos. Todos estos movimientos estaban muy influenciados por las ideas americanas de liberalismo de los derechos civiles y su compromiso por defender la igualdad de las minorías desfavorecidas y estigmatizadas mediante la aplicación de los derechos de las minorías.

Sin embargo, a medida que se extendía la teoría liberal de los «derechos civiles», debía adaptarse a los problemas que sufrían los diferentes tipos de minorías de todo el mundo. Los académicos americanos piensan que algunas ideas como los «derechos civiles» y la «igualdad» han sido interpretadas a través de la lente de la anti-discriminación en general y la abolición de la segregación racial en particular. La mayoría de ellos opina que la teoría liberal de los derechos civiles debe defender los derechos de una ciudadanía sin diferencias en una «nación cívica» que sobrepasa las diferencias étnicas, raciales y religiosas.

No obstante, en la mayoría de los países, la situación de las minorías que necesitan protección es diferente a la que sufren los afroamericanos, por lo tanto también requieren diferentes derechos civiles y políticos. Los afroamericanos fueron segregados involuntariamente, sólo por su raza, fueron excluidos de las instituciones comunes y se les negaba el acceso a las oportunidades que querían aprovechar. Sin embargo, muchas minorías se encuentran en la situación opuesta: han sido asimiladas involuntariamente y se las ha apartado de su lengua, cultura e instituciones de auto-gobierno. También han sufrido la opresión de manos de sus conciudadanos y se les han negado sus derechos civiles, actitud a menudo respaldada con entusiasmo por grandes mayorías, que recurren a su inferioridad o atraso como justificación. Estas minorías también necesitan protección frente a las mayorías. Pero estas protecciones no toman únicamente la forma de anti-discriminación y ciudadanía sin diferencias sino la de diversos derechos diferenciados según los grupos. En el contexto canadiense, por ejemplo, dichos derechos son el bilingüismo y la autonomía provincial –para los Quebecuas–, las reivindicaciones de tierras y los derechos a un tratado –para los pueblos aborígenes–, y diversos tipos de integración multicultural –para grupos étnicos/de inmigrantes–.

La lucha por estos derechos diferenciados debe entenderse como una adaptación local de la teoría liberal de los derechos civiles y, por tanto, como una nueva fase de la revolución de los derechos humanos. Así como la descolonización inspira la lucha por la abolición de la segregación racial, esta lucha inspiró la lucha por los derechos de las minorías y el multiculturalismo. Esta tercera fase surge de la teoría liberal de los derechos civiles característica de la segunda fase –y también de las luchas por la descolonización de la primera fase–, comparte su compromiso por eliminar las jerarquías étnicas y raciales y pretende aplicar dicho compromiso con mayor eficacia en los diferentes casos de exclusión, estigmatización y desigualdad que se dan en las democracias occidentales. Pocos países firmantes de la Declaración Universal de los Derechos Humanos esperaban que el principio de la igualdad de los pueblos requería aceptar las normas de multiculturalismo y los derechos de las minorías. Pero esta postura también se ha hecho insostenible, y la relación entre la igualdad y el multiculturalismo se hizo explícita en la Declaración de la ONU sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas (1992).

En estas fases de lucha contra la jerarquía étnica y racial, lo que importa no es el cambio en el derecho internacional *per se*, que ha afectado poco a la vida diaria de las personas. El verdadero cambio se ha producido en la conciencia de las gentes. Hoy en día, miembros de grupos históricamente dominados demandan la igualdad, y la demandan como un derecho. Creen que tienen derecho a la igualdad, pero ahora mismo, no en un futuro indefinido ni a largo plazo.

Esta concienciación por los derechos se ha convertido en una característica tan generalizada de modernidad que nos cuesta imaginar que no siempre ha existido. Pero, si analizamos los archivos históricos, descubrimos que las minorías en el pasado no solían justificar sus reivindicaciones apelando a los derechos humanos o la igualdad sino a la generosidad de los gobernantes para acordar «privilegios» a cambio de servicios una lealtad demostrada en el pasado. Sin embargo, en la actualidad, los grupos poseen un sentimiento muy profundo del derecho a la igualdad como derecho humano básico y no la solicitan como un favor o acto caritativo sino que se muestran enfadados e impacientes ante las persistentes muestras de existencia de antiguas jerarquías[7].

Evidentemente, no se ha llegado a un acuerdo sobre el significado de «igualdad» –y, a la inversa, no hay ningún consenso sobre qué tipos de acciones o prácticas reflejan la existencia de una «jerarquía»–.

Aquellos que están de acuerdo en cuanto al principio general de la igualdad de los pueblos, pueden no estarlo, por ejemplo, cuando debaten sobre cuándo o si se requiere un bilingüismo oficial, un reparto de poderes consociacional, o la integración religiosa. Pero no hay duda de que las democracias occidentales han privilegiado históricamente a un grupo nacional concreto sobre otros que sufrían asimilación o exclusión. Esta histórica jerarquía se vio reflejada en múltiples políticas e instituciones, desde las escuelas y los símbolos estatales a las políticas relativas a la lengua, la inmigración, los medios de comunicación, la ciudadanía, la división de poderes y los sistemas electorales. Si los líderes de grupos no dominantes pueden encontrar –o hacer que salgan a la luz– pruebas de la existencia de dichas jerarquías, podrán servirse de la poderosa concienciación por los derechos que demuestran sus miembros.

La revolución de los derechos humanos como limitación

La revolución de los derechos humanos también es importante desde otro punto de vista. Supone, al mismo tiempo, una limitación y una inspiración para el multiculturalismo y dicha función limitadora ayuda a explicar por qué los estados y los grupos dominantes se muestran ahora más dispuestos a aceptar las reivindicaciones de las minorías.

Es poco probable que los estados acepten derechos consolidados de las minorías si temen que ello generará islas de tiranía local en un estado democrático más amplio. Por tanto, la probabilidad de que las reformas multiculturalistas consigan el apoyo popular depende, en gran parte, de la confianza que se tenga en que dichas reformas no pongan en peligro los derechos humanos ni los valores liberal-democráticos. Y, en este contexto, la revolución de los derechos humanos ha tenido una doble función. Ha inspirado a las minorías a luchar por el multiculturalismo pero también ha limitado el modo de articular y lograr sus derechos. De hecho, la revolución de los derechos humanos es un arma de doble filo. Ha creado un espacio político para que los grupos etnoculturales se enfrenten a las jerarquías heredadas. Pero también exige que los grupos expresen sus reivindicaciones con un lenguaje muy específico, el lenguaje de los derechos humanos, de la teoría liberal de los derechos civiles y del constitucionalismo democrático, con sus garantías de igualdad de género, libertad religiosa, ausencia de discriminación racial, el buen hacer de la justicia, etc. Los líderes de las minorías pueden apelar a los ideales del multiculturalismo liberal para hacer frente a la subordinación y la exclusión que han sufrido a lo largo de la historia pero dichos ideales también imponen la obligación de ser justo, tolerante e integrador.

Evidentemente, el mero hecho de que los grupos minoritarios articulen sus reivindicaciones empleando el lenguaje de los derechos humanos y el constitucionalismo liberal no es, en sí mismo, suficiente para confiar en que dichos valores sean defendidos. Se puede utilizar dicho lenguaje simplemente como estrategia para llegar al público. Los líderes tradicionales de un grupo minoritario quizás deseen luchar contra la subordinación a que les somete el grupo dominante pero, al mismo tiempo, desearán conservar su dominio sobre las mujeres, las minorías religiosas, los inmigrantes, las castas inferiores, etc.

Así que la cuestión es si dichos valores se respetarán en la práctica. Y, en las democracias occidentales consolidadas, existen buenos motivos para confiar en ello. Dicha confianza se basa en dos aspectos: la existencia de sólidos mecanismos legales para proteger los derechos humanos y la existencia de un consenso sobre los valores liberal-democráticos que rebasa las líneas étnicas. Dicho de otra manera, las minorías no encuentran un espacio legal para dejar de lado los derechos humanos en nombre del multiculturalismo y, gran parte de las minorías no desean hacerlo.

Desde un punto de vista legal, las políticas sobre multiculturalismo se aplican dentro de un marco más amplio, el del constitucionalismo liberal-democrático, por lo que todo poder delegado a las instituciones minoritarias autónomas suele estar sujeto a las mismas normas comunes de respeto de los derechos humanos y libertades civiles que cualquier otra institución pública. Por ejemplo, en casi todos los casos de autonomía territorial de minorías nacionales de Occidente, como Quebec o Cataluña, los gobiernos de los subestados sufren las mismas limitaciones constitucionales que el gobierno central por lo que no cuentan con capacidad legal para restringir las libertades individuales en nombre de la autenticidad cultural, la ortodoxia religiosa o la pureza racial[8]. En muchos casos, también están sujetos a la observación regional e internacional para que se respeten los derechos humanos y están integrados en una amplia red de mecanismos protectores de

los derechos –tribunales constitucionales, comisiones de derechos humanos, defensores del pueblo, etc.–. Los habitantes de las entidades autónomas de Escocia, Cataluña o Quebec tienen acceso a algunos de los sistemas más avanzados de protección de los derechos humanos del mundo.

No sólo es legalmente imposible que las minorías de Occidente establezcan islas de gobierno intolerante sino que, en muchos casos, las pruebas demuestran que no desean hacerlo. Por ejemplo, en el caso de las minorías nacionales, los hechos sugieren que sus miembros están tan comprometidos con los valores liberal-democráticos como los miembros de grupos dominantes, si no más[9]. Esto echa por tierra uno de los mayores miedos que sienten los grupos dominantes sobre el auto-gobierno de las minorías. En muchos lugares del mundo, se teme que cuando las minorías o pueblos indígenas nacionales se hagan con el poder del auto-gobierno, lo emplearán para perseguir, desposeer, expulsar o matar a todo aquel que no pertenezca a su grupo minoritario. Sin embargo, esto no se da en las democracias occidentales consolidadas. No hay temor de que los grupos con auto-gobierno aprovechen su poder para establecer la tiranía o la teocracia. Es más, no se teme que los miembros del grupo dominante que vivan en el territorio de la minoría auto-gobernante sufran persecución o la expulsión. Los derechos humanos de los ingleses residentes en Escocia están muy protegidos, no sólo por el derecho constitucional escocés sino también por la ley europea y seguirían protegidos si Escocia se separara de Gran Bretaña. Los derechos humanos de los canadienses ingleses residentes en Quebec o de los españoles de Cataluña también están plenamente protegidos, independientemente del estatus político que terminen teniendo Quebec o Cataluña.

Evidentemente, surgen tendencias intolerables en los movimientos nacionalistas minoritarios –no olvidemos los tintes racistas y opuestos a los inmigrantes de los nacionalismos vasco y flamenco– así como las hay en los grupos históricamente dominantes. El nivel de apoyo de los valores liberal-democráticos en algunos grupos inmigrantes e indígenas es aún más rebatido. Siempre existe el riesgo de que las instituciones y los programas establecidos en nombre del multiculturalismo liberal se vean atrapados por dicha intolerancia. Volveré a analizar este riesgo más adelante. Pero la adopción del multiculturalismo depende de lo que Nancy Rosenblum denomina «expectativa liberal[10]», es decir, la esperanza y expectativa de que los valores liberal-democráticos crecerán con el tiempo y echarán raíces en las diferentes líneas étnicas, raciales y religiosas, tanto en grupos mayoritarios como minoritarios y, que, mientras tanto, existen sólidos mecanismos para que las instituciones y las políticas multiculturales no se vean atrapadas por fines intolerantes.

Dicha expectativa liberal depende, en parte, del supuesto de que las estructuras públicas y los principios de una democracia liberal ejerzan una especie de «empuje gravitatorio» en las creencias y prácticas de los grupos étnicos y religiosos[11]. Como señala Rosenblum, la metáfora del empuje gravitatorio, una fuerza absolutamente penetrante aunque invisible, más que revelar, oculta los mecanismos reales y, de hecho, muchos debates acerca de la expectativa liberal están rodeados de cierto misterio. Sin embargo, existen bastantes pruebas que demuestran que dicho proceso ha funcionado a lo largo de la historia. Por ejemplo, cuando los católicos y judíos empezaron a llegar a Estados Unidos en el siglo XIX, muchos creían que sus creencias conservadoras y patriarcales y que sus prácticas autoritarias les impedían aceptar la democracia liberal. La mayoría de grupos religiosos de Norteamérica se han liberalizado y han ido incorporando las normas de libertad individual, tolerancia e igualdad sexual en sus códigos éticos. Asimismo, existen dudas sobre si las primeras olas de inmigrantes que llegaban a EE.UU. y Canadá desde el sur y el este de Europa, donde la democracia liberal nunca se había implantado, podían interiorizar verdaderamente los valores liberal-democráticos. Y, hoy día, estos grupos están considerados como unos de los más leales defensores de los principios constitucionales. Algunos grupos nacionalistas de ciertos subestados que flirtearon en el pasado con las ideologías autoritarias, como Quebec entre las dos guerras mundiales, se han liberalizado enormemente. Hay estudios recientes que sugieren que los principios liberal-democráticos están penetrando cada vez más en las comunidades indígenas con autogobierno[12].

Estas primeras experiencias de expectativa liberal han contribuido a que se confíe en que el multiculturalismo puede conservarse bien dentro de los límites del constitucionalismo liberal-democrático y de la normativa sobre derechos humanos. En una sociedad que cree firmemente en esta expectativa liberal, sus ciudadanos confían en que, independientemente de cómo se asiente el multiculturalismo, se respetarán sus derechos civiles y políticos básicos. No importa cómo se resuelvan las reivindicaciones de los grupos

etnoculturales o qué derechos lingüísticos, derechos de auto-gobierno, derechos sobre las tierras o políticas sobre multiculturalismo se adopten. Los ciudadanos tendrán la plena seguridad de que no se les arrebatará su ciudadanía, no sufrirán una limpieza étnica, no serán encarcelados sin un juicio justo, ni se les negarán sus derechos a la libertad de expresión, asociación y culto. Es decir, el consenso sobre los valores liberal-democráticos garantiza que los debates sobre la integración de la diversidad no sean cuestión de vida o muerte. Por ello, los grupos dominantes no lucharán hasta la muerte por resistirse a las reivindicaciones de las minorías.

Multiculturalismo y ciudadanización

Esta doble función de los derechos humanos –inspiración y limitación– ha sido fundamental para que se adoptara y aceptara el multiculturalismo liberal. Legitima las reivindicaciones de las minorías históricamente desfavorecidas y, al mismo tiempo, asegura a los miembros del grupo dominante que, independientemente de cómo se resuelvan los debates sobre los derechos de las minorías, los derechos humanos básicos quedarán protegidos.

En este sentido, el multiculturalismo liberal de Occidente puede entenderse como un proceso de «ciudadanización», por emplear un término sociológico. Históricamente, la diversidad etnocultural y religiosa se ha caracterizado por una serie de relaciones intransigentes y antidemocráticas como las relaciones entre conquistador y conquistado, colonizador y colonizado, colono e indígena, racializado y generalizado, normalizado y desviado, ortodoxo y hereje, civilizado y atrasado, aliado y enemigo, amo y esclavo. Todas las democracias liberales han tenido como tarea convertir este catálogo de relaciones inciviles en relaciones basadas en la ciudadanía liberal-democrática, tanto en sentido vertical, entre miembros de las minorías y el estado, como en sentido horizontal, entre los miembros de diferentes grupos.

En el pasado, solía asumirse que la única o la mejor manera de entrar en este proceso de ciudadanización era imponer un solo modelo de ciudadanía para todos los individuos. Pero el multiculturalismo liberal nace del supuesto de que la complejidad de la historia genera, inevitablemente, reivindicaciones etnopolíticas específicas de cada grupo. La clave de la ciudadanización no es suprimir dichas reivindicaciones diferenciales sino filtrarlas y enmarcarlas empleando el lenguaje de los derechos humanos, las libertades civiles y la responsabilidad democrática[13]. Y esto es precisamente lo que persigue el multiculturalismo liberal, entendido como una tercera fase de la lucha de los derechos humanos contra la jerarquía étnica y racial.

En mi opinión, la aceptación del multiculturalismo liberal en Occidente, y su atractivo como modelo de difusión global, están muy ligados a este proceso de ciudadanización. Se rebate la idea de que el multiculturalismo pueda ser un vehículo eficaz para crear y consolidar relaciones de ciudadanía liberal-democrática en estados multiétnicos. En los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, muchos analistas habrían rechazado esta idea, temiendo que reprodujeran las relaciones de enemistad o jerarquía. Pero, en Occidente, ahora contamos con cerca de cuarenta años de experiencia con varios modelos de multiculturalismo liberal y, como he comentado anteriormente, existen cada vez más pruebas de que estos modelos pueden ser útiles[14].

El multiculturalismo no es el único ejemplo de este proceso de ciudadanización. El aumento y difusión del multiculturalismo liberal en Occidente debe situarse en el marco de procesos de liberalización y democratización mucho más amplios y que formaron parte de casi todas las políticas sociales implantadas en la década de los sesenta: liberalización de derechos de reproducción –leyes de aborto, anticoncepción–, liberalización de leyes de divorcio, abolición de la pena de muerte, prohibición de la discriminación religiosa y de género, despenalización de la homosexualidad, entre otras muchas reformas. La finalidad de todas ellas era sustituir las previas relaciones de dominio e intolerancia por nuevas relaciones de ciudadanía democrática. A cambio, dichas reformas reflejaban mayores procesos de liberalización en la sociedad civil y la opinión pública, que cambiaron los valores conservadores, patriarcales y deferentes por valores más liberales, igualitarios y autónomos. El auge del multiculturalismo es una de las dimensiones de esta amplia lucha por liberalizar la sociedad y poner en práctica los ideales de la revolución de los derechos humanos y del liberalismo de los derechos civiles.

Multiculturalismo y liberalización

Lo que he dicho hasta ahora no debería resultar sorprendente. Básicamente, he señalado que las democracias liberales occidentales han adoptado un concepto liberal-democrático sobre el multiculturalismo. Eso es lo que cabe esperar, excluyendo toda prueba que indique lo contrario. Pero es significativo cómo algunos teóricos están deseando contemplar la posibilidad de que el multiculturalismo es un fenómeno liberal-democrático y cómo se ha consumido energía intelectual en buscar o inventar alternativas a sus cimientos intelectuales e impulsos morales subyacentes.

Como he indicado anteriormente, algunos teóricos han defendido que la idea del multiculturalismo no encaja en una democracia lógica y liberal y que el reconocimiento de los derechos específicos de cada grupo representa una reacción contra los derechos humanos. Partiendo de esta base, las dos primeras fases de la lucha de postguerra contra la jerarquía étnica y racial –la descolonización y la abolición de la segregación racial– se inspiraron en el liberalismo de la Ilustración pero la tercera fase se aleja del liberalismo de los derechos civiles e incluso es una reacción contra éste.

Existe un desacuerdo sobre la naturaleza de dicho alejamiento. La literatura académica está plagada de teorías rocambolescas sobre dónde y cómo el multiculturalismo se desvió de la tradición liberal. Algunos señalan que el multiculturalismo se basa en una reacción cultural relativista contra el liberalismo, cuyas raíces se encuentran en el romanticismo alemán del siglo XIX. Según Finkielkraut, las dos primeras fases «se concibieron con el apoyo implícito de Diderot, Condorcet o Voltaire», mientras que la tercera fase se inspira en el pensamiento chovinista y relativista de Herder y Spengler[15]. Otros defienden que el multiculturalismo se basa en un rechazo postmodernista y deconstrucionista del liberalismo, basado en el escepticismo de Nietzsche. Según Richard Caputo, «los defensores del multiculturalismo tienden a aceptar y apoyarse en el rechazo nietzscheano del racionalismo y su noción de la justicia y la verdad universal[16]».

Aunque estas interpretaciones están muy presentes en la literatura académica, no creo que existan pruebas verosímiles sobre ellas, al menos en las democracias occidentales. He leído cientos de artículos y documentos sobre políticas redactados por miembros de las redes de elaboración de políticas sobre multiculturalismo –gobiernos, grupos asesores profesionales, organismos filantrópicos–, así como las leyes y juicios consiguientes, y aún no he encontrado un solo debate que exprese cierta afinidad, implícita o explícita, con Spengler o Nietzsche.

En el debate público, encontramos otra explicación más simple sobre el alejamiento del multiculturalismo con respecto a los valores liberal-democráticos. Se dice que el multiculturalismo tiene que ver con la «cultura» y la cultura, al menos en el contexto de los grupos étnicos, consiste fundamentalmente en las «tradiciones» ancestrales por lo que «la integración de la diversidad cultural» es, básicamente, una cuestión de conservar «estilos de vida tradicionales». Esta idea básica puede elaborarse de diversas maneras. Una de las posturas más extendidas es que, aunque cierto grado de cambio cultural es inevitable, existen ciertas prácticas fundamentales para conservar la «autenticidad» o «integridad» de una cultura que, por tanto, deben protegerse frente al cambio. Dichas prácticas «auténticas» se consideran esenciales para la identidad del grupo y, de ahí, para la identidad de sus individuos. Se cree que este vínculo entre la cultura y la identidad es especialmente estrecho si la práctica cultural es «tradicional», es decir, está muy arraigada en la historia de un pueblo y no es el resultado de recientes adaptaciones o influencias externas. Basándose en esto, se considera que los derechos culturales y las políticas de inclusión cultural sirven principal o exclusivamente para proteger dichas prácticas culturales «auténticas» de las presiones para aplicar cambios.

Por tanto, las reivindicaciones multiculturales se interpretan mediante un conjunto de ideas relativas a la autenticidad cultural y la identidad del grupo. El concepto de cultura suele interpretarse como –o reducirse a– un conjunto de prácticas específicas, preferiblemente «tradicionales» y «auténticas». Se considera que dichas prácticas son fundamentales para construir la identidad del grupo y, por tanto, la identidad de sus miembros individuales por lo que las políticas sobre multiculturalismo deben protegerlas.

Ésta es una versión de lo que Amartya Sen denomina enfoque «comunitario» o «conservador» del multiculturalismo o lo que podríamos simplemente llamar enfoque «tradicionalista[17]». Espero que quede claro que esta postura no sólo es diferente sino rotundamente opuesta a mi postura liberal. El enfoque liberal

sobre el multiculturalismo transforma las tradiciones culturales de los pueblos de manera inevitable, intencionada y sin tono alguno de disculpa. Exige que los grupos dominantes e históricamente subordinados adopten nuevas prácticas, establezcan nuevas relaciones y acepten nuevos conceptos y discursos, que transforman profundamente las prácticas e identidades de los pueblos.

Esto quizás se hace más evidente en el caso de la mayoría históricamente dominante de un país, que debe renunciar a sus fantasías de superioridad racial, a sus reivindicaciones para ser propietaria exclusiva del estado, y a sus intentos de crear instituciones públicas que sólo hagan lucir su imagen nacional –habitualmente blanca/cristiana–. De hecho, gran parte de la «larga marcha por las instituciones» del multiculturalismo consiste precisamente en identificar y atacar dichas tradiciones, costumbres y símbolos arraigados y que históricamente han excluido o estigmatizado a las minorías. Se ha escrito mucho sobre las transformaciones que esto ha requerido en las prácticas e identidades de las mayorías, y sobre las reacciones contrarias que puede generar[18].

Pero el multiculturalismo liberal también transforma las identidades y prácticas de los grupos minoritarios. Muchos de estos grupos arrastran sus propias historias de prejuicio étnico y racial, de anti-semitismo, de exclusión de castas y de género, de triunfalismo religioso y de autoritarismo político y todas ellas están deslegitimadas por las normas del multiculturalismo liberal-democrático. Además, incluso cuando las prácticas tradicionales de un grupo minoritario carecen de dichos elementos intolerantes o antidemocráticos, pueden surgir como respuesta a la discriminación, estigmatización o exclusión a manos de otros, y pueden perder su atractivo ya que dicha experiencia motivadora va perdiendo intensidad en la memoria de las personas. Algunos grupos minoritarios elaboraron normas de auto-ayuda, endogamia y resolución de conflictos internos porque habían sido excluidas de las instituciones de la sociedad mayoritaria. Dichas normas pueden perder su fundamento a medida que se rompen las jerarquías étnicas y raciales y los miembros del grupo se sienten más cómodos interactuando con los miembros de otros grupos y participando en las instituciones estatales. El multiculturalismo liberal, en lugar de garantizar la protección de modos de vida tradicionales de la mayoría o las minorías, plantea múltiples retos.

Así que el enfoque tradicionalista del multiculturalismo está enfrentado al enfoque liberal y ofrece diferentes objetivos y principios. Desde un punto de vista liberal, el enfoque tradicionalista del multiculturalismo es inverosímil y poco atractivo por diversos motivos:

a) el enfoque tradicionalista señala que las prácticas culturales que buscan el reconocimiento del estado son «intemporales» o «auténticas». No obstante, diferentes estudios demuestran que las llamadas prácticas tradicionales son bastante recientes, son producto de intercambios culturales anteriores y a veces incluso son «inventadas» por las élites para legitimar su posición. Así que las ideas de «autenticidad cultural» o «pureza cultural» suelen ser antropológicamente simplistas. También son políticamente peligrosas. Insinúan que hay algo anormal y lamentable en la evolución cultural y en la influencia transcultural cuando, en realidad, dichos cambios e influencias son normales, inevitables y esenciales en el proceso de desarrollo humano. Lo normal es la hibridez cultural y no la pureza cultural, y las fantasías sobre una pureza cultural sólo pueden sostenerse si se priva artificialmente a los grupos de su interacción con el resto del mundo y se infunde miedo xenófobo a los demás[19].

b) el enfoque tradicionalista señala que hay un modo neutral u objetivo de determinar qué prácticas son «auténticas» para un grupo. En realidad, es una cuestión de lucha política por la superioridad dentro del mismo grupo. Suelen ser las élites conservadoras del grupo las que reivindican la autoridad para juzgar lo que es «auténtico» y «tradicional» y lo hacen precisamente para acallar las demandas de cambio que expresan los reformistas del grupo. Dichas élites consideran que las prácticas que históricamente han sido variables, cambiantes, opcionales o motivo de protesta son «sagradas», una cuestión de «obligación» religiosa o cultural, y esenciales para formar parte del grupo. Si se interpreta el multiculturalismo como protector de las prácticas tradicionales o auténticas, tal interpretación favorece a dichas élites conservadoras porque otorga poder a aquellos que se erigen en guardianes de tradiciones antiguas e insinúa que las personas que quieren hacer frente a dichas tradiciones no son miembros «verdaderos» ni «adecuados» del grupo[20]. En

este sentido, la interpretación conservadora del multiculturalismo no armoniza con los derechos culturales del pueblo sino que impone obligaciones culturales –la obligación de conservar la cultura tanto si se quiere como si no– y restringe la libertad individual.

c) el supuesto tradicionalista que defiende que hay un derecho para conservar las tradiciones culturales ha sido interpretado por algunos, entre ellos la American Anthropology Association, como algo que excluye la idea de los derechos humanos universales. Según la declaración de la AAA ante las Naciones Unidas en 1947, las identidades y personalidades de un pueblo se forjan a través de sus culturas así que cada individuo tiene derecho a vivir según sus propias tradiciones, lo que significa que la idea de juzgar las culturas locales mediante declaraciones universales de derechos humanos es rebatible[21]. Más recientemente, los antropólogos se han alejado de esta visión relativista y extremista y han intentado conciliar el apoyo al derecho de la conservación cultural con el apoyo a los derechos humanos universales[22]. Hoy en día, los antropólogos son más proclives a aceptar la posibilidad de que algunas tradiciones culturales son opresoras y que los derechos humanos universales pueden ayudar a evitar dicha opresión. Así que ahora nos encontramos con antropólogos que hablan de «equilibrar» los derechos humanos y el derecho a la conservación cultural. Pero esta postura sigue siendo peligrosa si insinúa que la protección de los derechos humanos debe supeditarse –aunque no «demasiado»– a la integración de prácticas que violan dichos derechos.

d) la reivindicación tradicionalista que defiende que es fundamental respetar una tradición cultural para respetar la identidad de una persona puede considerarse como una «baza» para evitar el debate democrático. Afirmar que una práctica cultural concreta forma parte de mi «identidad» a veces es un modo de invitar a los demás a analizar y debatir su valor e importancia. Pero, en otros contextos, dicha afirmación es una manera de descartar el debate, al insinuar que el cuestionamiento de dicha práctica se interpretará como un signo de falta de respeto hacia mi persona. Cuando las reivindicaciones de identidad se presentan de esta manera, como «bazas» no negociables, se reduce la posibilidad de un diálogo democrático. En los estados multiétnicos en los que hay diversas tradiciones culturales, algunas de las cuales están enfrentadas entre sí, debemos buscar una manera de hablar con civismo sobre nuestras prácticas, analizar sus ventajas y sus costes y pensar sobre aquellos puntos en que dichas prácticas entran en conflicto[23].

En resumen, si se interpreta el multiculturalismo como un derecho a conservar las tradiciones culturales auténticas, existen varios peligros potenciales: puede impedir las relaciones constructivas entre las culturas –privilegiando la pureza cultural sobre la hibridez cultural–, puede reducir la libertad de los individuos de los grupos –privilegiando a las élites autoritarias o conservadoras sobre los reformistas internos–, puede llevar a rechazar la existencia de derechos humanos universales y puede amenazar al espacio de debate cívico y negociación democrática en conflictos culturales.

Dadas las profundas diferencias entre las interpretaciones liberales y tradicionalistas del multiculturalismo, resulta fundamental determinar cuál de ellas respalda los recientes giros hacia el multiculturalismo en Occidente y en el derecho internacional. Se pueden encontrar indicios de ambas posturas en el debate público, pero ¿cuál de ellas proporciona un marco para las políticas modernas sobre multiculturalismo y la normativa legal internacional?

Los que se muestran escépticos sobre el multiculturalismo suelen señalar que la interpretación conservadora es la que impulsa la tendencia hacia el multiculturalismo. Sin embargo, creo que esta creencia es poco convincente y puede demostrarse que es falsa. Por un lado, estos críticos no han proporcionado ninguna prueba plausible sobre cómo el multiculturalismo conservador puede haberse convertido en la política pública oficial de las democracias occidentales, especialmente en un periodo de cuarenta años de amplia liberalización y reformas en los derechos humanos[24]. ¿Cómo se podría crear una «coalición de éxito» que apoye el multiculturalismo conservador en las democracias occidentales? ¿Cómo podría recibir el apoyo de los principales partidos políticos o de la mayoría de miembros de la asamblea legislativa nacional? Resulta difícil comprender este escenario en términos políticos y muchos críticos que analizan la adopción del multiculturalismo tratan este asunto como un misterio, como si los gremlins entraran a escondidas en los parlamentos nacionales y redactaran políticas multiculturales mientras nadie los ve[25].

Si observamos el proceso de adopción de las políticas sobre multiculturalismo, obtenemos una impresión diferente. En realidad, casi todas las partes implicadas en la adopción de reformas multiculturales en Occidente, desde los activistas políticos y los organismos de la sociedad civil que inicialmente se movilizaron para llevar a cabo dichas reformas, hasta el sector del público que las apoyó, los legisladores que las aprobaron, los burócratas que las redactaron y las pusieron en práctica y los jueces que las interpretaron, se inspiraron en los ideales del liberalismo de los derechos humanos y los derechos civiles. Dichos actores veían las reformas multiculturales como parte de un proceso más amplio de liberalización social y política y las integraron legal e institucionalmente en un marco de derechos liberales.

Desde luego, la ola contemporánea de reformas multiculturales que tuvo su origen en la revolución de los derechos humanos aún no nos ha revelado sus efectos reales, ni sus efectos imprevistos. Cuando se establecen políticas multiculturales, las élites conservadoras o autoritarias de diversas comunidades han solido intentar hacerse con su control o, al menos, influir en su aplicación. Es un fenómeno universal: cuando se dispone de nuevos poderes o recursos, surge una inevitable competencia por ver quién se hace con su control. Por ejemplo, cuando los fondos destinados al multiculturalismo están disponibles y se crean los consejos asesores de multiculturalismo, las élites conservadoras de los grupos de inmigrantes desean acceder a ellos. Cuando se establecen las instituciones de auto-gobierno para los pueblos indígenas o grupos nacionalistas subestatales, los conservadores desean utilizar estos nuevos poderes para proteger su autoridad tradicional. Esta actitud política es inevitable. De hecho, si no se diera violaría toda ley de ciencia política. Incluso es posible que las políticas multiculturales a veces hayan servido, involuntariamente, para fortalecer a las élites conservadoras en su lucha contra las fuerzas de la reforma liberal.

Por tanto, debemos cuestionarnos hasta qué punto las élites conservadoras/autoritarias han podido hacerse con estas políticas y qué salvaguardias se aplican para garantizar que no se subviertan los ideales y objetivos de emancipación. Volveré a analizar esta cuestión más adelante. Pero aquí me estoy centrando en los objetivos originales de las políticas sobre multiculturalismo, los principios normativos y coaliciones políticas que respaldaron su adopción. Quiero hacer hincapié en que los actores implicados en la adopción del multiculturalismo en las democracias occidentales creen que han propagado la revolución de los derechos humanos en lugar de reaccionar contra ella.

Evidentemente, ésta es una generalización absoluta y debiera probarse, caso por caso, en los diferentes tipos de políticas sobre multiculturalismo aprobadas por diferentes grupos de diferentes países. Pero, como primer paso, centrémonos en el caso canadiense, en el que la conexión entre la liberalización y el multiculturalismo es especialmente clara.

Analicemos las bases del apoyo político al multiculturalismo en Canadá. Si el multiculturalismo reflejara una reacción contra la liberalización, esperaríamos ver dos bandos políticos enfrentados: un bando liberal a favor de las reformas liberalizadoras en materias de igualdad de género, aborto, divorcio y derechos de los homosexuales para emancipar a los individuos, y un bando conservador a favor del multiculturalismo de los inmigrantes, los derechos de los aborígenes y la autonomía de Quebec para proteger a dichas comunidades frente a las reformas liberalizadoras. En realidad, la situación canadiense es la contraria.

Por un lado, tenemos a los conservadores culturales patriarcales que creen que la sociedad está cambiando demasiado rápido y que se debe dar más peso a las prácticas y las estructuras de poder tradicionales. Michael Adams ha definido este grupo como el que cree que «papá no se equivoca» y calcula que representa alrededor del 35% de la población canadiense[26]. Como es de esperar, esta rama se opone a las reformas liberalizadoras sobre la igualdad de la mujer y los derechos de los homosexuales. Pero también se opone al multiculturalismo de los inmigrantes, a los derechos de los aborígenes y a la autonomía de Quebec. La aparición de estas políticas sobre diversidad es, precisamente, uno de los cambios que consideran más traumáticos. Todavía no se ha encontrado un importante apoyo público a estas formas de multiculturalismo entre los conservadores culturales.

Pero, después de haber perdido la batalla de boicot a estas políticas, los conservadores patriarcales no han desaparecido. Se están reagrupando para ver cómo pueden aprovechar las oportunidades que han generado dichas políticas. Por ejemplo, los protestantes conservadores de Canadá, que al principio lucharon con uñas y dientes para impedir la presencia del multiculturalismo en las escuelas públicas ya que

desbancaría al cristianismo de su posición privilegiada, ahora están defendiendo el multiculturalismo para recuperar algunos privilegios perdidos[27]. Pero esta estratégica de manipulación post-facto del multiculturalismo debe distinguirse del apoyo a la adopción de una política, algo a lo que se oponen firmemente los conservadores patriarcales.

Por otro lado, tenemos al ala liberal del pueblo canadiense, que es cada vez más igualitario, contestatario e individualista. Estos apoyan enérgicamente la igualdad de género y los derechos de los homosexuales pero también respaldan las políticas sobre multiculturalismo y consideran que ambos modelos de reforma son expresiones de una única lógica de liberalismo de los derechos civiles.

Así que ambas posturas han funcionado sobre el supuesto de que el multiculturalismo es una parte fundamental de un proceso de liberalización más amplio aunque se diferencian en cuanto al modo de evaluar dicho proceso, y que los cambios en el apoyo a las políticas sobre multiculturalismo dan lugar a cambios en el apoyo a los valores igualitarios liberales.

La relación entre las políticas de liberalización y multiculturalismo puede comprobarse analizando el modo de redactar y poner en práctica estas políticas. Uno de los aspectos más sorprendentes de estas políticas es su estrecha y explícita relación con normas más generales sobre derechos humanos y constitucionalismo liberal, tanto desde un punto de vista conceptual como institucional.

Analicemos el preámbulo de la Ley canadiense sobre multiculturalismo de 1988. Comienza diciendo que, dado que el gobierno canadiense está comprometido con las libertades civiles, y especialmente la libertad de los individuos «para llevar la vida que el individuo pueda o desee llevar», y dado que está comprometido con la igualdad, especialmente la igualdad racial y la igualdad de género, y dadas sus obligaciones internacionales en materia de derechos humanos, especialmente con arreglo al convenio internacional contra la discriminación racial, adopta una política sobre multiculturalismo. A lo largo del texto, recalca que la normativa sobre derechos humanos constituye una parte fundamental de la política sobre multiculturalismo[28]. Es difícil pedir una declaración más clara sobre que el multiculturalismo debe entenderse como una parte sustancial de la revolución de los derechos humanos y como una extensión y no un freno de la teoría liberal sobre los derechos civiles. No hay indicio de conservadurismo cultural, patriarcalismo ni deconstruccionismo post-modernista en esta declaración. Es la verdadera esencia del liberalismo de la Ilustración y de los derechos humanos universales.

De hecho, esta cuestión se manifestó de manera explícita en la declaración parlamentaria original de 1971 sobre el multiculturalismo en Canadá, en la que se estipulaba que «una política sobre multiculturalismo en un marco bilingüe consiste básicamente en el apoyo a la libertad individual de elección. Somos libres para ser nosotros mismos[29]».

Estas formulaciones se presentan ante los actores políticos pertinentes, desde los activistas de las minorías a los burócratas y jueces, como una indicación de que el multiculturalismo debe entenderse como una política inspirada en la normativa liberal-democrática. Esto no se dejó al azar ni a la buena voluntad de los actores políticos. La Ley sobre multiculturalismo se sitúa exactamente en el marco institucional más amplio del constitucionalismo liberal-democrático y, por ello, está legalmente sujeta a las mismas limitaciones constitucionales que cualquier otra política federal. Toda acción federal llevada a cabo en nombre del multiculturalismo debe respetar los requisitos de la Carta de Derechos y Libertades canadiense, interpretada y ejecutada por órganos judiciales como la Comisión Canadiense de Derechos Humanos y el Tribunal Supremo.

Así que el modo de definir legalmente el multiculturalismo en Canadá evidencia que el multiculturalismo no existe fuera del marco del constitucionalismo liberal-democrático ni de la jurisprudencia de los derechos humanos, ni como desviación o excepción de estos. El multiculturalismo está plenamente integrado en dicho marco. Está definido como un movimiento que nace de la normativa sobre derechos humanos, que plasma dicha normativa y que se ejecuta mediante instituciones judiciales cuyo mandato es defender dicha normativa.

Por supuesto, éste es sólo el ejemplo de un país y puede haber aspectos del enfoque canadiense que no aparecen en otras democracias occidentales. Aún así, es un caso importante ya que Canadá fue el primer

país que aprobó una política sobre «multiculturalismo» oficial y, por ello, ha jugado un papel fundamental a la hora de conceptualizar el multiculturalismo a escala internacional. Como señala Yasmeen Abu-Laban, el resto del mundo considera a Canadá como un país en el que «existe» el multiculturalismo, donde el multiculturalismo es una práctica muy consolidada, no una simple retórica, y las formulaciones canadienses suelen estudiarse como prototipos[30]. Por ejemplo, el modo de relacionar el multiculturalismo con los derechos humanos en el preámbulo de la Ley de Multiculturalismo canadiense se reproduce en lo esencial en la Declaración de 1992 sobre los derechos de las minorías de la ONU. Ambas insisten en que los derechos de las minorías se basan en la normativa sobre derechos humanos y deben interpretarse como una ampliación y aplicación de dicha normativa.

En cualquier caso, Canadá no es el único país que establece una relación entre el multiculturalismo y el liberalismo. Por ejemplo, se ha establecido un vínculo similar en Australia. Según James Jupp, que desempeñó un papel fundamental en la definición de la política australiana sobre multiculturalismo, el multiculturalismo en Australia:

> es, esencialmente, una ideología liberal que se aplica en instituciones liberales, con la aprobación universal de las posturas liberales. Acepta que todos los seres humanos deben ser tratados como iguales y que diferentes culturas pueden coexistir si aceptan los valores liberales[31].

Al igual que en Canadá, el multiculturalismo llegó a Australia gracias a las mismas fuerzas políticas socialdemócratas y de la izquierda liberal, que defendían la liberalización y una mayor igualdad de género, la no discriminación y los derechos de los homosexuales.

El mismo patrón básico puede encontrarse en otras democracias occidentales que se han orientado hacia una perspectiva más multicultural. Por lo general, el multiculturalismo ha sido adoptado por partidos y coaliciones socialdemócratas y de la izquierda liberal que respaldan la liberalización en términos más generales y las políticas resultantes se han elaborado de tal manera que dejan claro que se basan en la normativa sobre derechos humanos. Y, como ya hemos visto, este mismo modelo liberal de multiculturalismo ha sido consagrado por el derecho internacional.

Obviamente, la confianza de la ciudadanía en esta «expectativa liberal» varía con el tiempo y en las diferentes sociedades, y ha habido épocas y lugares en que las personas se han mostrado escépticas acerca de si el multiculturalismo puede echar sus raíces en el constitucionalismo liberal-democrático y en la normativa sobre derechos humanos. De hecho, este escepticismo ayuda a explicar parte de la intensa oposición al multiculturalismo que ha surgido recientemente y algunos casos de «alejamiento del multiculturalismo», especialmente con relación a los inmigrantes musulmanes de Europa. Muchos europeos han terminado creyendo que los musulmanes pueden resistirse al «empuje gravitatorio» hacia los valores liberal-democráticos y que las actuales salvaguardias de los derechos humanos no bastan para impedir que los líderes musulmanes abusen del multiculturalismo para conservar prácticas intolerantes. En efecto, en Europa se han dado casos importantes en que el gobierno parecía incapaz o poco dispuesto a proteger a las niñas o mujeres de las comunidades inmigrantes musulmanas frente al abuso. Por consiguiente, el apoyo al multiculturalismo ha caído en muchos países europeos donde los musulmanes son vistos como los principales reivindicadores del multiculturalismo. Algunas historias puntuales sobre prácticas intolerantes en comunidades indígenas, que implican diversas formas de discriminación de género y persecución religiosa, también han contribuido a reducir el apoyo de la ciudadanía a los derechos de auto-gobierno en ciertos países.

Estos casos son relevantes pero no debemos perder de vista el hecho de que la gran mayoría de derechos multiculturales, ya sean reivindicados por inmigrantes, minorías nacionales o pueblos indígenas, se ejecutan sin problema en el marco del constitucionalismo liberal-democrático. Como he señalado anteriormente, contamos con cerca de cuarenta años de experiencia en la aplicación de múltiples derechos de las minorías en las democracias occidentales y parece que la expectativa liberal está manteniéndose. Los miembros de los grupos minoritarios están interiorizando los valores liberal-democráticos y los casos aislados en que los líderes de las minorías han intentado recurrir a los ideales o instituciones de multiculturalismo para fines intolerantes han sido boicoteados por las salvaguardias inherentes a la responsabilidad democrática, el Estado de derecho y los derechos humanos. Al menos hasta la fecha, parecen superados los miedos a una aplicación intolerante del multiculturalismo, por lo menos en las democracias occidentales consolidadas[32].

En cualquier caso, estos escenarios confirman lo esencial: que, en todo lugar de Occidente o de la comunidad internacional en que se ha adoptado o respaldado el multiculturalismo, se trata de un modelo liberal-democrático de multiculturalismo que ha encontrado apoyo porque defiende los valores liberal-democráticos y los ideales de los derechos humanos. Si dicho vínculo no se aprecia, ya sea con relación al multiculturalismo en general o a las reivindicaciones de un grupo minoritario concreto, desaparece el apoyo de la ciudadanía al multiculturalismo.

En resumen, en Occidente existen varios niveles de creencia en el multiculturalismo liberal. Lo que, sin embargo, no observamos es ningún otro tipo de multiculturalismo no liberal, ya tenga sus raíces en el conservadurismo cultural de Herder o en el postmodernismo de Nietzsche. Hay académicos multiculturalistas partidarios de las teorías de Herder y, otros, de las teorías de Nietzsche, pero no es este tipo de multiculturalismo el que ha dado forma a las políticas occidentales o a las normas internacionales en la ONU.

Si no me equivoco en el análisis, el multiculturalismo no debe considerarse como una moda pasajera. Es más, tiene su fundamento en algunos de los valores y principios más profundos del mundo occidental de post-guerra y resistirá mientras los ideales de los derechos humanos y la igualdad de los pueblos cimenten el orden internacional. En este sentido, la sugerencia de Finkielkraut y otros de que sustituyamos el multiculturalismo por un renovado enfoque de los derechos humanos universales es muy engañosa. Es, precisamente, la aparición y difusión de una cultura sobre derechos humanos la que ha posibilitado el auge del multiculturalismo y cuanto más se arraigue dicha cultura, más inspirará y dará forma al movimiento multicultural.

Notas a la conferencia

[1] Encontrará un breve análisis sobre la proliferación de dichas políticas a nivel nacional e internacional en mi obra *Multicultural Odysseys* (Oxford University Press, 2007).

[2] Finkielkraut, *The Undoing of Thought* (Claridge Press, Londres, 1988).

[3] Bruckner, «Enlightenment Fundamentalism or Racism of the Anti-Racists?», enero de 2007, en: www.signandsight.com/features/1146.html

[4] Modood, *Multiculturalism* (Polity, 2007), p. 8.

[5] Paul Gordon Lauren, *Power and Prejudice: The Politics and Diplomacy of Racial Discrimination* 2/e (Westview, Boulder, 1996), p. 144.

[6] Encontrará más información sobre la relación entre las luchas por la descolonización y las luchas por los derechos civiles de los afroamericanos en Penny Von Eschen, *Race Against Empire: Black Americans and Anti-Colonialism 1937-57* (Stanford University Press, 1997).

[7] Encontrará un análisis sobre este giro en el contexto latinoamericano en Anke Schwittay, «From Peasant Favors to Indigenous Rights: The Articulation of an Indigenous Identity and Land Struggle in Northwestern Argentina», *Journal of Latin American Anthropology* 8/3 (2003): 127-54. Obtendrá una visión general sobre la «revolución de los derechos» en Michael Ignatieff, *The Rights Revolution* (Anansi Press, Toronto, 2000).

[8] Una excepción parcial es la situación de los gobiernos tribales indios de EE.UU., con una exención limitada de algunas disposiciones de la Carta de Derechos estadounidense, y dicha exención ha permitido que algunas tribus aprueben políticas que violan las normas liberales. Pero conviene recalcar que, aunque muchos gobiernos tribales defienden dicha exención parcial, no suelen oponerse a la idea de que sus decisiones sobre auto-gobierno estén sujetas a las normas internacionales de derechos humanos y a la observación internacional. Sobre este asunto, consulte mi obra *Politics in the Vernacular* (Oxford University Press, 2001), cap. 4.

[9] Consulte mi obra *Multicultural Odysseys*, cap. 5.

[10] Nancy Rosenblum, *Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America* (Princeton University Press, 1998), pp. 55-61.

[11] William Galston, *Liberal Purposes* (Cambridge University Press, 1991), p. 292.

[12] Tim Schouls, *Shifting Boundaries: Aboriginal Identity, Pluralist Theory, and the Politics of Self-Government* (UBC Press, Vancouver, 2003).

[13] Aquí, se distingue el multiculturalismo liberal de otras formas de «multiculturalismo» que, a lo largo de la historia, no estaban vinculadas a ideas ni relaciones de ciudadanía democrática. Encontramos un ejemplo en el sistema del mijo otomano, que concedía a las minorías ciertas garantías constitucionales, pero en un contexto de desigualdad constitucional (exclusión de los altos cargos visibles) y falta de libertad (se les prohibía el proselitismo).

[14] Consulte mi obra *Multicultural Odysseys*, cap. 5.

[15] Finkielkraut, *Undoing of Thought*, pp. 54, 64.

[16] Richard Caputo, «Multiculturalism and Social Justice in the United States», *Race, Gender and Class* 8/1 (2001): 164.

[17] Ver en UNHDR, *Cultural Liberty in Today's Diverse World: Human Development Report 2004* (Programa de desarrollo de las Naciones Unidas, Nueva York). La idea de que el multiculturalismo está enraizado en el conservadurismo cultural en lugar del liberalismo ha sido respaldada durante mucho tiempo. De hecho, muchos de los primeros teóricos sobre el multiculturalismo de las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX daban por hecho que el multiculturalismo surgía como reacción «comunitaria» contra la liberalización y como un intento de retener sus efectos corrosivos en prácticas y estructuras de poder tradicionales. Desde este enfoque, el multiculturalismo era demandado por las élites comunitarias o conservadoras preocupadas porque los individuos recién emancipados utilizarían sus derechos humanos y civiles para cuestionar y rechazar dichas prácticas culturales y estructuras de poder tradicionales.

En pocas palabras, el multiculturalismo servía para frenar la liberalización con mecanismos comunitarios. En *Politics in the Vernacular*, cap. 2, analizo esta «primera ola» de teorías comunitarias sobre el multiculturalismo y cómo ha sido rebatida por teorías liberales sobre el multiculturalismo más recientes.

[18] Encontrará un análisis sobre la «reacción blanca» contra el multiculturalismo en Roger Hewitt, *White Backlash and the Politics of Multiculturalism* (Cambridge University Press, 2005).

[19] Consulte Jeremy Waldron, «Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative», en Will Kymlicka (ed) *The Rights of Minority Cultures* (Oxford University Press, 1995): 93-119. Un error relacionado con esto es concebir nuestras identidades como ciudadanos de sociedades más amplias como «poco auténticas» y «artificiales», en comparación con la identidad «verdadera» de los miembros de grupos étnicos o religiosos concretos. En realidad, las identidades cívicas pan-éticas son tan normales y naturales (y tan habituales en la historia) como las identidades étnicas o religiosas más particularistas.

[20] Consulte Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Harvard University Press, 2000).

[21] Consulte American Anthropological Association Executive Board, «Statement on Human Rights Submitted to the Commission on Human Rights, United Nations», *American Anthropologist*, New Series 49 (1947): 539-43.

[22] Encontrará un análisis más profundo sobre la problemática relación entre los antropólogos y los derechos humanos en Michael Freeman, «Anthropology and the Democratisation of Human Rights», *International Journal of Human Rights* 6/3 (2002): 37-54; R.A. Wilson (ed) *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives* (Pluto Press, Londres, 1997).

[23] Encontrará un análisis más profundo en Jeremy Waldron, «Cultural Identity and Civic Responsibility», en Will Kymlicka y Wayne Norman (eds) *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford University Press, 2000): 155-74.

[24] Por ejemplo, estudiosos de la Ley de Multiculturalismo de Canadá sugieren que su lógica conservadora sobre la conservación cultural implica que la ablación de clítoris debe permitirse en aquellos grupos de inmigrantes en que se considera como una práctica «tradicional» (léase Neil Bissoondath, *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada* (Penguin, Toronto, 1994). Pero, ¿cómo podemos aceptar esto cuando, al mismo tiempo que Canadá estaba aprobando su Ley de Multiculturalismo, fue también uno de los primeros países del mundo que aceptó que una niña debe ser acogida como refugiada si se enfrente al riesgo de ser sometida a la ablación del clítoris en su país, aunque tal práctica sea «tradicional» en dicho país? Sería contradictorio que un país como Canadá tolerara la ablación de clítoris en su territorio en nombre de la conservación cultural mientras lo define como una persecución en el extranjero. Algunos críticos como Bissoondath señalan que los legisladores han respaldado esta contradicción y no han ofrecido una interpretación convincente sobre cómo ha podido surgir dicha contradicción.

[25] Encontrará un claro ejemplo en Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Polity, 2001), pp. 292-9.

[26] Michael Adams, *Better Happy Than Rich*? (Penguin, Toronto, 2000).

[27] Scott Davies, «From Moral Duty to Cultural Rights: A Case Study of Political Framing in Education», *Sociology of Education* 72 (1999): 1-21.

[28] He reproducido la ley en un apéndice de mi obra *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (Oxford University Press, 1998).

[29] Pierre Trudeau, Pierre, «Statement to the House of Commons on Multiculturalism», Cámara de los Comunes, Informe *oficial sobre debates*, 28° Parlamento, 3ª Sesión, 8 de octubre de 1971, pp. 8545-46.

[30] Abu-Laban, «Liberalism, Multiculturalism and Essentialism», *Citizenship Studies* 6/4 (2002): 460.

[31] James Jupp, «The New Multicultural Agenda», *Crossings* 1/1 (1996): 40.

[32] El riesgo de aplicación intolerable es mucho más elevado en países sin democracias consolidadas. Consulte *Multicultural Odysseys*, caps. 6-7.